OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.



FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. – ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. – LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. – INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. – FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

Vol. 5. – FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. – FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. – PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).
I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. – QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

Vol. 9. – ARISTÓTELES (1986).

Vol. 10. – PLOTINO (1987).

Vol. 11. – QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. – EL ALMA DE COREA (1987).

Vol. 13. – FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987).

Vol. 14. – ESCRITOS ESPIRITUALES (1987).
Mi ideal de santidad.
Marietta... flor de santidad.
Espero en Dios.

Vol. 15. – EL EXISTENCIALISMO (1988).

Vol. 16. – FRANCISCO SUÁREZ, S. J. SU METAFÍSICA (1989).

Vol. 17. – LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA (1989).

Vol. 18. – FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII (1989).

Auspicia la Fundación "Ser y Saber"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

18

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

1989

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0511-7 (vol. 18)

EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRESENTACIÓN

Buena parte del material recogido en este volumen fue elaborado en los años 1949 y 1950, mientras estaba desarrollando sendos semestres sobre el existencialismo en la Universidad de Georgetown, D.C. (USA), como profesor invitado.

Tenía también la inquietud de completar mi información sobre la historia de la filosofía escolástica, y aproveché el tiempo libre para trabajar con los ricos materiales de la Biblioteca del Congreso de Washington.

Pronto fueron apareciendo, junto a los elementos de la escolástica europea, interesantes obras sobre la filosofía latinoamericana, especialmente en la sección hispánica.

De esta manera reuní cierta información sobre la historia e historiografía de la escolástica en general y sobre sus características en Iberoamérica en los siglos XVI, XVII y XVIII.

El renacimiento español de la escolástica fue trasladado, desde los comienzos del descubrimiento, al Nuevo Mundo, junto con los demás esplendores de la cultura hispánica de la época, realizándose una original simbiosis con las culturas precolombinas.

Fue característica de la inculturación hispánica, promovida por los reyes, los virreyes y las órdenes religiosas, junto con la predicación de la fe cristiana, comunicar los progresos alcanzados en Europa a los habitantes de América, a fin de que ellos los aprovecharan, dando un salto de siglos en su propio ascenso humano.

Se preocuparon en especial por la educación en todos los niveles, incluyendo, desde los primeros años, la creación de universidades, que cubrieron a América en poco más de un siglo, como Santo Domingo (1510), México (1553), Lima (1553), Córdoba del Tucumán (1613)...

En nuestra búsqueda encontramos las primeras obras de filosofía impresas en México (1554), debidas a fray Alonso de la Vera Cruz, la lógica mejicana del P. Antonio Rubio (Valencia, 1607), parte primera de un Cursus philosophicus, *en cinco volúmenes, pronto adoptado como texto oficial por la Universidad de Alcalá.*

Estas dos obras dan el tono elevado del pensamiento filosófico en esa época.

Como ejemplo del siglo XVIII, fin del período que nos ocupa, incluímos el estudio de la obra del P. Miguel de Viñas, Philosophia scholastica *(Génova, 1707), notable ejemplo de la libertad de pensamiento que es propio del filósofo.*

Otras investigaciones las hemos realizado en las bibliotecas y los archivos de la Argentina (Buenos Aires y Córdoba), de Chile (Santiago, Archivo Nacional), de Bolivia (La Paz, Convento de San Francisco), y de Sucre (Universidad de San Javier), en los cuales reunimos copiosa información.

A los autores estudiados de México, Chile, Córdoba (Argentina) y Bolivia hemos agregado la presentación del grupo formado en Venezuela en los siglos XVI-XVII, sobre el cual el Dr. Juan David García Bacca ha publicado una excelente obra, con traducción de textos latinos de importancia.

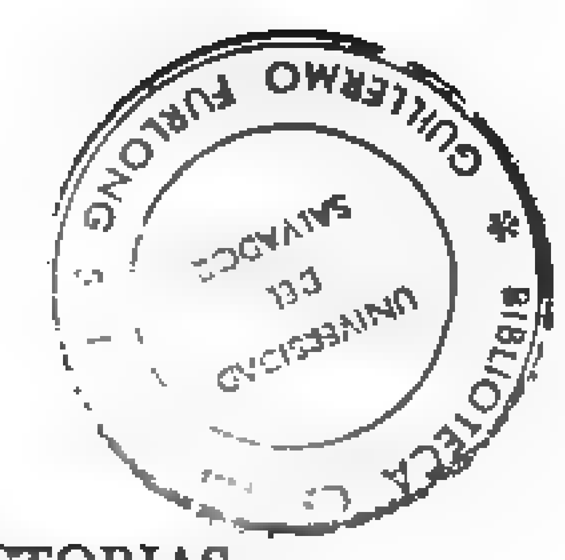
En todos los casos hemos podido comprobar que fue intensa la labor de la enseñanza filosófica y que nunca faltaron autores de obras impresas y de manuscritos que mostraron la libertad de opinión filosófica y el interés por

estar informados sobre los últimos progresos de la filosofía y la ciencia en Europa.

ISMAEL QUILES S.J.

Buenos Aires, verano 1989.
En homenaje al V Centenario del descubrimiento
y evangelización de América.

ÍNDICE



NOTAS INTRODUCTORIAS

I. *Sobre el término "colonia" aplicado a "Hispanoamérica"*

1. — Ha sido habitual la designación de las tierras indoamericanas, descubiertas y ocupadas por Colón en nombre de la reina de Castilla y León, con el término de "colonias" y el correspondiente de "colonización".

2. — Nosotros mismos lo hemos usado en los trabajos escritos hace años e incluídos en este volumen, según los términos acuñados de "arte colonial", "arquitectura colonial", etc.

3. — Sin embargo, el término "colonia" y "colonización" no es correcto respecto de la realidad histórica, y modernos críticos observan que no sólo no correspondió a la real situación jurídica establecida por las intenciones y la concepción política, en especial de Isabel I, según el codicilo del testamento destinado a su hija y sucesora. Isabel refirma su principal intención "de procurar inducir a traer los pueblos dellas (Islas y Tierra Firme) e los convertir a nuestra Santa Fe Católica ...", pero a la vez que "no consientan ni den lugar que los indios vecinos e moradores de las dichas Indias e Tierra Firme... resciban agravio alguno en sus personas ni bienes...". Como se ve, no se trata de una política de "metrópoli" y "colonias" sino de "provincias del Reino".

En general, durante los Austrias se mantuvo este régimen de "otros reinos".

4. — No hay una fecha fija ni tampoco un decreto fijo en el cual se haga algo así como un traspaso de Reino a Colonia. Los Borbones asumieron en 1713 con la Paz de Utrecht. Se puede decir que a partir de allí aparece el proceso. Si bien la *filosofía política* de Isabel I estaba firme en el pueblo y en las universidades, *no lo estaba* en el gobierno y su forma de gobernar y su enfoque. Y este enfoque de gobierno sigue adelante, al estilo Borbón, con un deseo de *uniformidad* (ver las instrucciones de Carlos III al visitador José Gálvez, donde se habla de "metrópoli").

Ya en 1750, se plasma claramente el proyecto Borbón: Tratado de Permuta; la guerra guaranítica y la entrega de los 7 pueblos (los Austrias no hubieran entregado tierras y súbditos como lo hicieron los Borbones). Todo esto es signo de que ya se los consideraba "colonias", y no "reinos".

5. — Según este esquema histórico, la América española no fue considerada como "colonia" desde su descubrimiento, sino como formando otro Reino. Sólo desde mediados del siglo XVIII aparece el cambio político en el último período antes de la separación e independencia de España.

Por consiguiente, con falta de propiedad se ha ido aplicando en forma general el término de "colonia", aunque el uso haya prevalecido en la práctica.

II. *Sobre la valoración de la acción de España en América*

1. — Es un tema distinto el de la *valoración histórica* con que se considere la acción de España en América, como conquistadora, organizadora y promotora de la cultura europea en América, así como el sentido espiritual y

humano que inspiró en conjunto la gran epopeya de España en América.

Al lado de la "leyenda negra" que subraya los errores y desconoce los aciertos del trasplante cultural, puede encontrarse la visión presentada por otros grandes historiadores que muestran el inmenso significado humano que aportó España a América.

2. — Nuestro objetivo en este volumen ha sido tan sólo presentar algunos casos que hemos podido estudiar de cerca, que significaron, sin duda, brillantes brotes en uno de los campos más elevados del pensamiento humano: la filosofía.

Es una información insustituíble y a la vez una emoción vital el contacto con grandes pensadores por medio de sus obras impresas y de sus manuscritos filosóficos conservados en varios Archivos de América y España.

El tema sobre la "filosofía política" con que los reyes de España entendieron la relación de América con la Península ha sido tratado con precisión por J. M. Bergoglio, en su artículo *Proyección cultural evangelizadora de los mártires rioplatenses*, revista "Strómata" 44 (1988), 355-370.

Como documentación definitiva del aporte social y cultural de España a América en el caso concreto del Río de la Plata, no podemos dejar de señalar la obra monumental del P. Guillermo Furlong, S.J., *Historia social y cultural del Río de la Plata. 1536-1810*, Buenos Aires, Tipográfica Editora Argentina, 1969, 3 volúmenes (vol. I: *El trasplante social*; vol. II: *El trasplante cultural: ciencia*; vol. III: *El trasplante cultural: arte)*.

III. *Sobre la valoración de la filosofía escolástica*

1. — La filosofía dominante en Hispanoamérica de los siglos XVI a XVIII fue sin duda la escolástica, que refloreció

en España a partir del siglo XVI. Para comprender su sentido y su valor, lo mismo que sus deficiencias, es indispensable conocer el sistema escolástico en su historia, en su estructura y, por supuesto, en su terminología.

Bien sabido es que cada filosofía o sistema filosófico tiene su propio espíritu y su propia terminología. Quien no está familiarizado con ambos no la puede comprender y valorar. Platón y Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Escoto, Suárez, Descartes, Espinosa, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger..., resultan ininteligibles si no se está familiarizado con su terminología, que es en realidad un vocabulario técnico con su propio y preciso significado.

2. — Por lo mismo, para comprender a los escolásticos de la América española de los siglos XVI a XVIII, es imprescindible estar familiarizado con su espíritu y su terminología; sólo así se comprende el sentido de su problemática, la conexión de sus discusiones con los temas fundamentales del pensamiento y la vida, aunque a veces aparezcan sutilezas lógicas o metafísicas sin importancia.

García Bacca, en su obra sobre la filosofía venezolana de los siglos XVII y XVIII, ha señalado más de una vez, como lo hacemos nosotros, la coincidencia de la temática de aquellos escolásticos con la filosofía contemporánea.

3. — Al efecto recomendamos la lectura de alguna síntesis de la filosofía escolástica. Entre nuestros trabajos citemos: *Introducción a la filosofía*, colección "Obras", vol. 3, 2ª ed., Ed. Depalma, Bs. As., 1983. Con bibliografía por áreas e "Índice analítico", *La esencia de la filosofía tomista*, Ed. Verbum, 1947.



LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA EN AMÉRICA LATINA DURANTE LA COLONIA (siglos XVI a XVIII)*

Su panorama y su significación en la historia general de la filosofía

El estado actual del estudio de la filosofía escolástica durante el período llamado "colonial", en América Latina, puede ser calificado todavía de incipiente. Son relativamente pocos los estudios de cierta seriedad realizados hasta el presente. En nuestra bibliografía presentamos algunos de los más importantes. Pero falta todavía el estudio monográfico de cada una de las principales figuras que han descollado en el campo de la filosofía durante este período.

En general, la filosofía escolástica colonial ha sido considerada, en el curso del siglo pasado y en los primeros decenios del presente, por los historiadores como una "edad oscura". Ha sido con frecuencia por causa de la filosofía y la teología escolástica que los investigadores han repetido la falta de originalidad y el estado deplorable cultural de la Colonia. Se le ha considerado como: 1) período de oscuridad intelectual; 2) limitado a una repetición escolar de las doctrinas y de la jerga escolástica; 3) dominado por el dogmatismo filosófico de Aristóteles, Santo Tomás y la

* Comunicación presentada al XI Congreso Nacional de Filosofía, Bruselas, 1953. Actas, vol. XIII, ps. 49-58. Mantenemos los términos "colonia" y "colonial" del título original. Pero remitimos a los lectores a la nota introductoria a este volumen sobre la impropiedad relativa de su aplicación al caso de la América española.

tradición escolástica; 4) y, por lo mismo, reacio a todo progreso científico y desconocedor de las inquietudes que en el campo de la filosofía y, sobre todo, de las mismas ciencias positivas, existía en las naciones avanzadas de Europa.

Pero, frente a esta desvalorizadora interpretación del cultivo de la filosofía en el período colonial, no han faltado recientemente apologías, las cuales, sin desconocer los defectos reales, han hecho resaltar al respecto: 1) que durante ese período existió una intensa actividad intelectual; 2) que se puede distinguir con claridad cierto número de personalidades brillantes en el campo de la filosofía, desde México hasta el Río de la Plata; 3) que a pesar del clima escolástico que dominó ese período no sólo hubo libertad de opiniones en las materias escolásticas, sino también para la asimilación de la llamada "nueva filosofía"; 4) en fin, que es posible señalar muchos casos de interés por el progreso científico, y por estar al día en los descubrimientos y la bibliografía al respecto.

Cuál sea el juicio que merece ese período no puede todavía señalárselo con precisión. Se debe realizar el balance total con el estudio particularizado de la vida cultural durante la Colonia y en especial del nivel que alcanzó el estudio y la inquietud por los problemas filosóficos. Tenemos contribuciones importantes, pero queda todavía mucho por realizar.

Nuestro deseo en el presente trabajo es, ante todo, llamar la atención sobre la labor realizada en el campo filosófico durante este período en América Latina: labor que, como acabamos de indicar, merece una consideración especial y que no carece de utilidad para el historiador. En segundo lugar, deseamos ofrecer una contribución para su valorización, fundándonos en ciertos estudios realizados hasta el presente y en la impresión que hemos recibido de

nuestro contacto directo con algunas de las obras impresas y de los manuscritos filosóficos de esta época.

I. *Panorama de la filosofía escolástica en América Latina durante los siglos XVI a XVIII*

En líneas generales podrían distinguirse, según creemos, tres períodos en la historia de la filosofía en América durante la época colonial:

1) *Primer período: 1550-1630.*

Pasados los primeros decenios (en los cuales principalmente el esfuerzo de los conquistadores debía emplearse en la estabilización y organización de la empresa colonizadora, decenios en los cuales la cultura estuvo representada por el interés de los misioneros, de los reyes y de algunos de los conquistadores por la evangelización de los indios), se puede decir que el período filosófico comienza a mediados del siglo xvi con la instalación de los estudios generales organizados por algunas órdenes religiosas y por la creación de las tres primeras universidades en Santo Domingo, Lima y México [1].

El carácter de ese período puede llamárselo de "restauración escolástica", pues coincide con la restauración escolástica realizada en España durante el siglo xvi. Las figuras de mayor relieve las encontramos en México, donde es sorprendente el impulso que repentinamente adquirieron los estudios filosóficos. Por así decirlo, no tuvieron un

[1] La más temprana fue la de Santo Domingo, en 1510. Existieron "estudios generales" bien organizados en Lima y México. En 1551 se firmaron las reales cédulas de fundación de las universidades de Lima y México, que fueron, en efecto, establecidas en 1553. En 1552 Las Casas dio a luz su primera defensa de los indios. En 1554 publicó Alfonso de la Vera Cruz las dos primeras obras de filosofía en México.

período de preparación, sino que enseguida adquirieron una madurez importada directamente de España.

Las dos figuras más relevantes de ese período son Vera Cruz y Rubio. Al Padre fray Alonso de la Vera Cruz se le deben las primeras obras de filosofía impresas en América [2]. Es sorprendente que apenas medio siglo después del descubrimiento de América se instaló la primera imprenta en México y antes de dos decenios aparecieron ya las dos primeras obras de filosofía, orgullo de la imprenta en México y una de las joyas más preciosas de los llamados primeros incunables mejicanos: *Recognitio summularum*, publicada en México en 1554, y la *Dialectica resolutio*, publicada también el mismo año. Tres años después publicó Vera Cruz una tercera obra: *Phisica speculatio* (sic). Aunque las tres obras tienen una finalidad escolar, es necesario reconocer en toda su exposición una visión madura de la filosofía escolástica. A nuestro parecer, Vera Cruz tiene como principal significación histórica el mérito de haber trasplantado a México en forma adulta el espíritu de la filosofía escolástica, tal como lo había renovado la Escuela de Salamanca. Profesor, escritor y organizador, contribuyó más que nadie a iniciar en México el interés por la filosofía con el sentido maduro y la savia fuerte que había de perdurar hasta fines del siglo XVIII.

Otra figura descollante de ese período fue el Padre Antonio Rubio, S.I.[3], cuyas obras, encabezadas por la célebre *Lógica mexicana*, son una gloria de la época colonial. Su *Cursus philosophicus*, en cinco volúmenes, del cual es la *Lógica mexicana* la parte primera, es una obra que puede competir con las obras más adultas de la brillante época

[2] Ver en la *Bibliografía* final los estudios sobre Vera Cruz por Bolaño e Isla, Ortiz del Castillo, Robles y Quiles.

[3] Ver en la *Bibliografía* final nuestro estudio sobre Rubio, incluido en este volumen. También Robles le dedica un capítulo en su obra *Filósofos mexicanos del siglo XVI*.

de la restauración escolástica española del siglo XVI y principios del XVII. Rubio fue llamado a Valladolid para ser profesor en aquella Universidad, y su Curso de Filosofía mereció el honor de ser adoptado como libro de texto de la Universidad de Alcalá con un decreto muy honorífico del rey de España. La obra fue también admitida como texto en otras universidades de España y América y mereció numerosas ediciones durante todo ese siglo. En realidad, se trata de un texto comparable con las magistrales elucubraciones de los escolásticos más brillantes del siglo XVI.

2) *Segundo período: 1630-1767* [4].

El segundo período puede ser denominado, coincidiendo aproximadamente con el lapso similar europeo, de "decadencia escolástica". La filosofía escolástica continúa dominando todo el panorama de la filosofía en América Latina. Las universidades instituídas bajo el patrocinio de los monarcas y con la aprobación pontificia, mantienen como enseñanza oficial el sistema escolástico y sigue siendo Aristóteles para todos, Santo Tomás, Escoto y Suárez para las escuelas de los tomistas, escotistas y suaristas, los directores del pensamiento filosófico. De acuerdo con la actitud mantenida en Europa, en ese período se acentúa la distinción de las tres corrientes y la literatura filosófica de ese tiempo la revela en la forma más pronunciada. Tanto México, como Lima, Santiago de Chile o Córdoba del Tucumán, universidades y colegios religiosos que mantienen

[4] Nos parece lo más exacto abarcar los dos últimos tercios del siglo XVII y los dos primeros del siglo XVIII. Tomamos la fecha del extrañamiento de la Compañía de Jesús como punto de referencia, pues creemos que al pasar sus universidades a otras órdenes o a laicos quedó el camino más abierto al cartesianismo en toda América. Furlong, en su obra citada en nuestra *Bibliografía* (nº 5), hace coincidir el final del período escolástico para el Río de la Plata con el año 1773 y designa los decenios siguientes (1773-1800) como de "influencia cartesiana". Entre 1790 y 1810 anota un "eclecticismo filosófico".

el ambiente escolástico matizado por las tendencias propias de cada escuela. La interna oposición de estas tres direcciones escolásticas llega a hacerse más sensible que la misma lucha contra los adversarios de la escolástica. Una cuestión disputada entre las escuelas alcanza u obtiene en los tratados filosóficos y en los apuntes tomados por los alumnos, reflejo de la enseñanza oral de los profesores, una extensión mayor que las cuestiones debatidas contra los opositores de la escolástica.

Esto no quiere decir que las obras impresas y los manuscritos que se conservan de las lecciones de los profesores carezcan de verdadero interés. Todo lo contrario, poseemos obras que a no dudar deben ser clasificadas como de primera categoría, así por la personalidad que acusan sus autores como por la información que demuestran de la bibliografía filosófica y por el interés con que desean informarse de los modernos progresos de la ciencia; pero sobre todo por el ingenio indiscutible con que dieron forma a los problemas tradicionales de la filosofía escolástica.

En esta época debemos nombrar a fray Alonso Briceño (1590-1667), nacido en Santiago de Chile y profesor en Lima y en la Universidad de San Marcos. Su obra *Celebriores controversiae in Primum Sententiarum Scoti*[5], llamó la atención, como el autor mismo a su paso por Europa. Briceño es un escotista, de personalidad indiscutible. En Lima también se debe nombrar al jesuíta Nicolás de Olea (1635-1705), quien a fines del siglo XVII publicó un *Curso de artes*[6] en tres volúmenes. Olea fue citado como una autoridad junto a los más preclaros filósofos escolásticos de los siglos XVII y XVIII. A principios del siglo XVIII debemos nombrar al jesuíta Miguel de Viñas. Aunque oriundo de Cataluña, terminó sus estudios en Córdoba y en Santiago

[5] 2 vols., Madrid, 1638-1642.

[6] *Summa tripartita scholasticae philosophiae*..., 3 vols., Lima, 1694.

de Chile. Su *Curso de filosofía* [7], en tres volúmenes, publicado en Venecia en 1707, revela una fuerte personalidad, junto con una amplia información sobre la escolástica tradicional y los escolásticos contemporáneos. La actividad de ese período en el Río de la Plata, y en especial en la Universidad de Córdoba ha sido reseñada por Furlong [8].

3) *Tercer período.*

Abarca el último tercio del siglo xviii, y los primeros años del xix, y puede ser caracterizado *por una marcada "influencia de la filosofía nueva"*, sobre todo del cartesianismo. Aun cuando la presión del movimiento filosófico antiescolástico iniciado por Descartes y Francisco Bacon, y continuado con un acento cada vez mayor hasta la total laicización de la filosofía en las universidades europeas, se dejó sentir entre los escolásticos de los siglos xvii y xviii en Europa y América, y aun cuando tal vez en ésta las manifestaciones hayan sido más pronunciadas que en Europa mismo, sin embargo el predominio abierto de cartesianismo se siente en este tercer momento del siglo xviii, quizá por haberse ya suprimido la Compañía de Jesús. Tal vez una de las figuras más significativas de este período sean, en México, el Padre Benito Díaz de Gamarra, del Oratorio de San Filipe. En el prólogo de su obra *Elementa recentioris philosophiae* (México, 1774) hace una crítica muy profunda de la escolástica tradicional y propone como única solución y única actitud filosófica el eclecticismo. Se propone, por lo mismo, tomar lo bueno de cada filósofo y alaba y utiliza a los ídolos de la filosofía nueva y a los hombres de ciencia de su tiempo. Descartes, Gassendi, Galileo, Paracelso, Leibniz, Wolff, Malebranche, la Lógica de Port Royal, etc., le son muy familiares y aprovecha muchas

7 *Philosophia scholastica...*, 3 vols., Génova, 1709.
8 O.c., P.I., caps. 3-10.



de sus doctrinas, aunque sean opuestas a la tradición escolástica. Sin duda alguna que el cartesianismo ejerce una influencia superior a todas las otras posturas no escolásticas en Díaz de Gamarra. Esto no quiere decir que rechace sistemáticamente las doctrinas escolásticas; las utiliza siempre que a él le parecen acertadas. Se trata, por tanto, de un autor que debe llamarse "ecléctico" entre la filosofía nueva y el escolasticismo.

La misma posición adoptó en el extremo sur de América Latina el franciscano fray José Elías del Carmen, profesor en la universidad de Córdoba desde 1783 a 1787 y 1790 a 1793, aunque su gravitación se dejó sentir a partir de 1780 hasta su muerte en 1825. Furlong ha estudiado las doctrinas de este original profesor de filosofía, quien en dos oportunidades sustentó unas *Conclusiones ex universa philosophia*, en las cuales las tesis escolásticas se hallan entreveradas con conclusiones abiertamente cartesianas. Como observa Furlong, "el cartesianismo de fray Elías es enorme, . . ., y su influjo fue profundo en el catedrático franciscano, aun en puntos tan fundamentales como la demostración de la existencia de Dios, la intuición de Dios en esta vida, la real distinción del alma y sus accidentes, la unión del alma y del cuerpo, etc." [9].

Aun cuando Díaz de Gamarra y fray Elías del Carmen sean figuras sobresalientes en la penetración cartesiana de este período, son un índice del espíritu reinante. No faltaron quienes insistían en su oposición a toda la filosofía nueva. Pero ésta se había ido infiltrando cada vez más profundamente y sería difícil señalar escolásticos puros en este período, por lo menos de cierta jerarquía. En realidad este período fue preparando el tránsito definitivo a la laicización de la enseñanza oficial de la filosofía, su emancipación de la autoridad eclesiástica y de la tradición escolástica.

[9] O.c., p. 265.

Tales son los tres períodos que creemos nos dan el panorama de la filosofía durante la época colonial. Desde otro punto de vista, y atendiendo al mayor grado de florecimiento de las universidades latinoamericanas, Furlong ha señalado que el siglo XVI fue "el siglo de México", como el siglo XVII habría de ser "el siglo del Perú" y el siglo XVIII "el siglo Rioplatense" [10]. Naturalmente que estas denominaciones ha de tomárselas con cierta amplitud, pues en todas las épocas hubo figuras de relieve a lo largo de toda América, pero no dejan de tener cierto fundamento en los hechos históricos.

II. *Significación de la filosofía escolástica colonial en América dentro de la historia general de la filosofía*

Entre otros, cabría señalar estos tres aspectos de interés, que nos los ha sugerido el contacto con los autores mismos que hemos tenido la oportunidad de estudiar.

1) Ante todo, nos ha impresionado el hecho de que los representantes más conspicuos de la cultura filosófica durante la época colonial muestran la *misma preparación intelectual y la misma relevante personalidad que sus colegas de Europa.* No creemos que ni los profesores ni las universidades de la América hispana-colonial tengan que envidiar a las universidades europeas en este aspecto. No sólo las obras impresas, como las de los ya citados autores Vera Cruz, Rubio, Olea, Viñas, y otros que deben completar la lista, sino también los manuscritos que nos quedan como exponente de los cursos dictados en las universidades y colegios de las órdenes religiosas, nos dan a conocer a numerosos profesores de filosofía que dominaban perfectamente la materia y estaban al tanto, no sólo de las opiniones de los escolásticos sino también, por lo menos en cierto

[10] O.c., p. 60.

grado, de las ideas más avanzadas en la filosofía y en las ciencias experimentales[11].

2) Otro aspecto de bastante interés podría ser el de ofrecernos *un elemento más para tomar el pulso a la llamada "decadencia de la filosofía escolástica" en los siglos XVII y XVIII*. En realidad, el período más extenso de la actividad filosófica en la colonia coincide con el de la decadencia escolástica. El espíritu que informaba a las instituciones y a los hombres era el mismo en Europa y en América. Si algo puede acentuarse es precisamente el carácter más agudo y más libre con que los rasgos de ese período aparecen en los autores americanos. Sin duda ha influído la dificultad de comunicaciones con los centros de control europeos, es decir, con los superiores de las órdenes religiosas y de la misma Iglesia. Nada extraño que se notaran alguna mayor independencia y una mayor dificultad en impedir el afán de novedades.

Pero, por lo mismo, el estudio de autores como los que florecieron en América nos ha sugerido la idea de que haría falta una nueva revisión y valoración de la denominación "decadencia escolástica", aplicada a los siglos XVII y XVIII. Tomemos, por ejemplo, un autor muy representativo de este período en América: el Padre Miguel de Viñas y su *Cursus philosophicus*[12]. Un estudio detenido de los tres volúmenes in folio de que consta la obra, nos inhibe de aplicar a este autor el epíteto de "decadente". Es cierto

[11] Tenemos en preparación un *Catálogo de los manuscritos filosóficos del tiempo de la colonia* existentes en el Archivo Nacional de Santiago de Chile, en su mayoría del siglo XVII. Varios de ellos revelan la preparación y competencia con que se dictaban los cursos de filosofía. Lo mismo se podría decir de otros manuscritos existentes en Córdoba (Argentina), Sucre, Cuzco, Lima, Quito, Bogotá, México, etc. Es natural que no falten tampoco los manuscritos de escaso o ningún interés.

[12] Tenemos en preparación un trabajo sobre la obra y personalidad del P. Miguel Viñas. Se puede ver también el que citamos en la *Bibliografía* final, *La libertad de investigación filosófica en la época colonial*, que se refiere principalmente a Viñas.

que la obra trata una serie de problemas que en la actualidad nos parecen de ninguna importancia; es cierto que en los prólogos e incidentalmente en el texto mismo de la obra intercala citas barrocas de los poetas de la antigüedad en un estilo redundante y exuberante; es cierto que los mismos problemas escolásticos los trata con una amplitud a veces excesiva, multiplicando los argumentos y las objeciones de los adversarios, y que el espíritu de polémica domina con frecuencia al autor. Pero, sin desconocer estas deficiencias que acusan una cierta decadencia más bien de forma que de fondo, es justo tener en cuenta que, en su conjunto, la obra de Viñas es un tratado profundo de los principales problemas de la filosofía escolástica, expuestos, estudiados y discutidos con agudeza, con originalidad y con información de las opiniones de los escolásticos antiguos y modernos. El autor se reserva el juicio definitivo como filósofo, y se mueve con libertad entre las diversas escuelas, cuando lo cree necesario. El esquema general de su filosofía es suarista, pero admite y propone con brillantez de ingenio opiniones de otras escuelas como por ejemplo acerca del ser, problema en que sigue mucho más de cerca a Scoto que a Suárez. La doctrina escotista de la no trascendencia del ser respecto de sus diferencias y de la univocidad del ser está defendida por Viñas con una profundidad de ingenio y una solidez de argumentos dignos de la más madura cabeza escolástica. A nosotros, al menos, no ha podido dejar de impresionarnos vivamente. Perc no es éste el único problema que trata con singular maestría Viñas. Su talento se mantiene uniforme, en toda la obra, ya sea defendiendo las tesis tradicionales comunes a todos los escolásticos, ya las características de la escuela suarista en la que se mueve, ya también las tesis que personalmente elige con autonomía de todas las escuelas.

Lo que decimos de Viñas es aplicable a otras de las personalidades sobresalientes. Por lo mismo, creemos que

el criterio de "decadencia" resulta un tanto relativo y que, fundamentalmente, aquellos autores tenían un mérito como filósofos continuadores de la tradición escolástica con la, a veces precaria, independencia intelectual, con que podían moverse.

3) Otro aspecto de sumo interés en el estudio de la filosofía colonial es *la posibilidad de tomar el pulso al avance de la "nueva filosofía" entre los escolásticos.* La historia de la filosofía en América nos va dando elementos para ir comprobando la infiltración cada vez más intensa de las nuevas orientaciones científico-filosóficas entre los escolásticos [13]. La lucha no dejó de existir hasta fines del siglo XVIII entre los más avanzados y los más tradicionalistas. Pero la filosofía nueva fue cada vez más ganando terreno aun entre los escolásticos a medida que avanzaba el siglo XVIII, y después de preparar el cambio político se adueñó, como en Europa, de las universidades, quedando la filosofía escolástica reducida a los seminarios o instituciones eclesiásticas, y, aun entonces, muy mezclada con las ideas cartesianas y los restos de la nueva filosofía. Tal vez el período que con propiedad se puede llamar de la "decadencia escolástica" sea el que corre entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, cuando se inició la restauración escolástica, ante todo por el impulso de León XIII.

Conclusión.

Hemos expuesto en sus líneas generales el panorama de la filosofía escolástica en América Latina durante los siglos XVI a XVIII. Las indicaciones que sobre la actividad filosófica hemos consignado creemos que son suficientes para demostrar que dicho período merece, todavía más de lo que hasta el presente ha gozado, la atención de los es-

[13] Se puede consultar al respecto las obras de G. Furlong y de B. Navarro, citadas en la *Bibliografía.*

tudiosos. En realidad, con las alternativas propias de toda obra humana los centros de cultura filosófica de la Colonia tuvieron períodos de indiscutible florecimiento y nos dieron figuras de singular relieve, cuya contribución en especial a la historia de la filosofía escolástica no se puede desconocer.

La ubicación y la función de ese período dentro de la historia general de la filosofía, el interés que para la comprensión de la historia de la filosofía general en los siglos XVI a XVIII pueda tener la filosofía escolástica en la Colonia hispanoamericana, lo hemos señalado en los tres puntos que no creemos sean exhaustivos, pero que nos han impresionado de una manera especial al estudiar dicho período: la evidente personalidad de algunos de sus representantes, dentro de la filosofía escolástica; la posibilidad de una contribución a la revisión y valorización del período llamado "de decadencia" de la escolástica; y finalmente la posibilidad de una contribución para medir el avance de la nueva filosofía en el campo general de la historia de la filosofía durante los siglos XVI a XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

Reunimos en esta bibliografía algunas obras básicas desde fines del siglo pasado, y las monografías más recientes.

1. Bolaño e Isla, Amancio: *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Porrúa e Hijos, 1947, 156 ps.
2. Chiabra, Juan: *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*..., Buenos Aires, 1911, 97 más 447 ps. (Universidad Nacional de La Plata).
3. Francovich, Guillermo: *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945.
4. — *Filósofos brasileños*, Buenos Aires, Losada, 1943.
5. Furlong, Guillermo: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Kraft, 1952, 758 ps.

6. Insúa Rodríguez, Ramón: *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, Impr. de la Universidad, 1945, 203 ps.
7. Medina, José Toribio: *Biblioteca Hispanoamericana (1493-1810)*, Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1898-1907, 7 vols. Ésta es la obra fundamental de Medina. Pero toda la producción bibliográfica del autor es interesante para una bibliografía completa de la época colonial.
8. Navarro, Bernabé: *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948, 310 ps.
9. Ortiz del Castillo, Lourdes: *La filosofía natural de los vivientes en fray Alonso de la Vera Cruz*, Anuario de Fil. Fac. de Fil. y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México, vol. I, 1943, 9-45 ps.
10. Ramos, Samuel: *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943, 9 más 187 ps.
11. Robles, Osvaldo: *Fray Alonso de la Vera Cruz. Investigación filosófica natural: los libros del alma. Libros I y II.* Introducción, versión y notas. México, Impr. Universitaria, 1942.
12. — *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*, México, Porrúa, 1950, ps. 160.



LAS PRIMERAS OBRAS DE FILOSOFÍA IMPRESAS EN AMÉRICA Y SU SIGNIFICADO HISTÓRICO

El objeto de estas líneas no es tan sólo que se conozcan más las primeras obras de filosofía impresas en América, sino también situarlas dentro de la corriente de la filosofía escolástica en que están inspiradas y valorar, en lo posible, su verdadera significación.

Como es sabido, las dos primeras obras de filosofía impresas en América se deben al P. fray Alfonso de la Vera Cruz [1], religioso agustino. Fueron impresas en México en 1554. Son unas "Súmulas" y una "Dialéctica", según estas fichas:

RECOGNITIO SVM | mularum Reverendi | PATRIS ILLDEPHONSI A VERA | CRUCE AVGVSTINI | ARTIVM | ac sacrae Theologiae Doctoris apud indorum in = | clytam Mexicum primarii in Academia | Theologiae moderatoris. | Excudebat Ioannes Paulus Brissensis | 1554.

En folio; 88 folios numerados y 8 sin numerar; a dos columnas.

[1] Las principales fuentes documentales históricas y bibliográficas sobre fray Alfonso o Alonso de la Vera Cruz las reúne Amancio Bolaño e Isla en su *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, 1947 (cf. cap. I, ps. 9-15) Esta obra es una buena síntesis histórica y excelente presentación de la bibliografía de Vera Cruz. El autor ofrece una biografía y una *descripción* de las obras, sin analizarlas ni situarlas en su marco propio dentro de la historia de la filosofía. Esto último: situar históricamente a Vera Cruz, y poner de manifiesto la luz que pueda arrojar sobre el movimiento escolástico del siglo XVI, es lo que trataremos de hacer en el presente artículo.

Más noticias sobre las aludidas fuentes para el estudio de Vera Cruz, las damos en *Apéndice* al final de este trabajo.

DIALECTICA | resolutio cum textu ARISTOTELIS EDITA PER | REVERENDVM PATREM | ALPHONSVM AVERA CRUCE | Augustinum Artium atque sacrae Theo. | logiae magistrum in Academia Me | xicana in nova Hispa | nia cathedrae pri | mae in Theo | logia | moderatorem | MEXICI | Excudebat Ioannes Paulus Brissensis | Anno 1554.

En folio; 88 folios numerados y 10 sin numerar; a dos columnas.

Una mirada inicial a estas dos obras produce la impresión de estar ante trabajos maduros. En realidad, no fueron balbuceos las primeras producciones filosóficas americanas. Nada extraño que estas dos obras alcanzasen pronto nuevas ediciones. La *Recognitio summularum* fue reeditada en Salamanca: 2ª ed., 1562; 3ª ed., 1569; 4ª ed., 1573. La *Dialectica* tuvo las mismas reediciones que la *Recognitio summularum*[2].

[2] Hemos utilizado tanto para la *Recognitio summularum* como para la *Dialectica resolutio* los ejemplares de la 1ª edición, 1554, conservados ahora en la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile, en la colección "Biblioteca Americana José Toribio Medina". El ejemplar de la *Dialéctica* tiene cierto número de correcciones marginales manuscritas, tomadas sin duda de la segunda edición por el lector que quiso poner al día su ejemplar de la primera. Así parece indicarlo la adición manuscrita de la portada: "ab eodem au[c]tore nunc 2ª edita et in aliq[ui]b[u]s locis addita". Esta inscripción coincide también con la del ejemplar existente en la Biblioteca John Carter Brown, de Providence, Rhode Island, USA, lo que confirma nuestra hipótesis y descarta la de que sean ejemplares preparados para la segunda edición.

El ejemplar de la *Recognitio summularum* lleva también numerosas pequeñas correcciones y adiciones, pero en la portada no se agregó la nota manuscrita "nunc 2ª edita", etc.

No ha podido menos de sorprendernos gratamente la perfección, sobriedad y elegancia tipográfica de las primeras obras publicadas en México. No sólo por el hermoso tipo romano de letra, entonces usado en España, sino por la sobria disposición de los títulos y la diagramación acabada de sus páginas, son un verdadero modelo de tipografía, de lectura fácil y descansada, produciendo a la vez una sobria impresión estética en su conjunto. No resistimos el deseo de trascribir el juicio que un minucioso técnico nos ha dejado sobre los primeros impresos mejicanos, teniendo a la vista precisamente, entre otras obras, la *Dialectica resolutio* y la *Physica speculatio*. Al estudiar la disposición de las páginas, dice: "These three Mexican books I am speaking of are not in that cathegory; they possess the quality of integrity. From title-page to last

En 1557 el P. de la Vera Cruz publicaba una tercera obra: la Física.

PHISICA, | SPECV- | LATIO, aedita per R. | P. F. ALPHONSVM A VERA CRVCE, AV- | GUSTINIANAE FAMILIAE PROUINTIALE [m], ARTIU [m], et SACRAE THEOLOGIAE DOCTOREM, ATQ [ue] | CATHEDRAE PRIMAE IN ACADEMIA MEXICANA IN NOVA HISPANIA MODERATORE [m] | Accessit co [m] pendium Spherae Ca [m] pani ad complementum tractatus de coelo. | Excudebat Mexici Ioa [nnes] Pau [lus] Brisse [nsis] Anno D [omi] nice incarnationis 1557.

En folio; 4 hojas sin numerar y 380 páginas.

Estas tres obras bastaban para consagrar la autoridad del P. de la Vera Cruz. Su actividad como teólogo fue más fecunda aún. Publicó en México, en 1556, una extensa obra: SPECVLVM CONIVGIORVM, 486 ps. en 4º. Dejó además varios manuscritos, entre los que citaremos: *Relectio de dominio in infideles et de justo bello*, 81 ps. numeradas, en que trataba interesantes problemas filosófico-jurídicos aplicados a las Indias. Pero el manuscrito se ha perdido. También: *Commentarium in secundum Magistri Sententiarum librum* (en 4º), *Commentaria in Epistolas Sancti Pauli in Universitate Mexicana e Cathedra dictata*

---

leaf they are of a piece. The page of text reproduced from this group is taken from the *Dialectica resolutio* of 1554. It is splendidly designed and composed, and correctly set upon the sheet. Further more it is printed in a beautiful letter —full-bodied, rich and decorative— recognized at once as a face popular at this time in Spain" (Laurence C. Wroth, *Some reflexions on the Book Arts in Early Mexico*, Cambridge, Mass., 1945). Y en el *Foreword* a este mismo estudio, presentado por Philip Hofer, leemos: "Book lovers often fail to realize that not only did printing begin in Mexico almost precisely a hundred years earlier than in the territory which now makes up the United States, but that it was better printing, by far, than printers of North America put out for another hundred years thereafter. Thus Mexican books are important for their quality as well as for the fact that they were the first books in the western hemisphere . D. B. Updike perceived this, and first among modern authorities on printing called attention to the great decorative quality of Spanish title-pages and Spanish press work".

(en 4º); *Relectio de Libris Canonicis super illud Pauli ad Titum: Omnis Scriptura divinitus inspirata* (en 4º)[3].

Vamos a ocuparnos tan sólo de las dos primeras obras, que hemos podido tener a la vista[4]. Pero adelantemos algunos datos biográficos[5].

El nombre de familia del P. fray Alonso de la Vera Cruz es Alonso Gutiérrez. Nació en 1504 en Caspueñas, provincia de Guadalajara (España). Estudió Gramática y Retórica en la Universidad de Alcalá; Artes y Teología en Salamanca. Aquí tuvo como profesores a Vitoria y a Soto[6].

[3] García Icazbalceta, en su *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, cita ocho títulos impresos, y nueve manuscritos de que se tenía noticia (ps. 86-87).

[4] Un estudio sobre las principales doctrinas de la *Physica speculatio*, en lo que se refiere a los tratados del alma, ha sido hecho por Lourdes Ortiz del Castillo, que citamos en la *Bibliografía*. Por dicho estudio puede confirmarse el resultado a que llegamos después de analizar las dos primeras obras, objeto de nuestro estudio en este artículo.

El artículo de Kurt F. Reinhardt, citado también en la *Bibliografía*, da una idea general de las obras de Vera Cruz, y especialmente resume las conclusiones de Ortiz del Castillo.

Oswaldo Robles, por su parte, ubica también a Vera Cruz, en la Introducción a la versión de los *Libros I y II del alma*, pero se ha reservado el estudio más detenido del tercer libro, que trata problemas de mayor importancia acerca del conocimiento intelectual.

No intentamos presentar aquí un estudio completo de la *Recognitio summularum* y de la *Dialectica resolutio*, pero los datos que aportamos creemos que son más que suficientes para ubicar históricamente a Vera Cruz.

[5] Resumimos los datos reunidos por Bolaño e Isla, o. c., caps. 2 y 3, ps. 19-43.

[6] Francisco Vitoria regenteó la Cátedra de Prima en Salamanca desde 1526 a 1544. Soto, a su vez, comenzó su profesorado en Salamanca el 27 de noviembre de 1532, regenteando la Cátedra de Vísperas. Estas dos grandes figuras dieron a la Universidad de Salamanca aquella robusta vida filosófica y teológica que acababa de perder unos decenios antes la Universidad de París. Ambos fueron estudiantes en París, y trasplantaron a Salamanca, infundiéndole nueva vida, el árbol de la sabiduría escolástica. El Card Ehrle subraya este hecho: "La educación de Vitoria fue el último esclarecido mérito que se asignó esta escuela de su Orden, tan nombrada en la historia de la antigua escolástica, antes de ver palidecer su brillo, junto con el de la Universidad de París, en las tormentas de la Reforma, entonces huyó con Francisco la primacía de la ciencia teológica, atravesando los Pirineos, a la creyente España" (*Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, "Estudios Eclesiásticos", Madrid, 1930, p. 13).

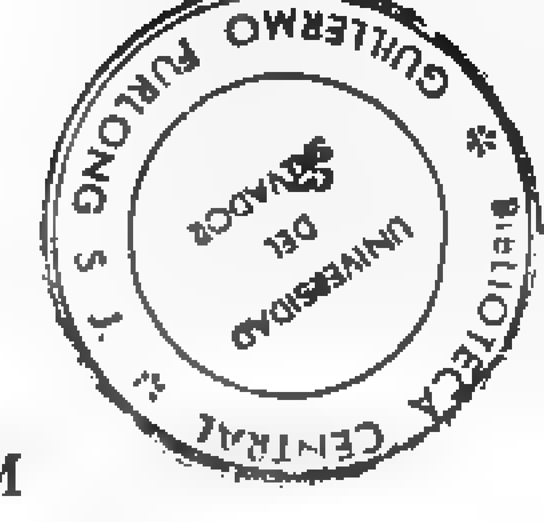
Acerca de Soto nos ha dejado Vera Cruz un magnífico elogio en su *Dialectica* [7]. En Salamanca se graduó en Teología, se ordenó de presbítero y allí mismo desarrolló un curso de Artes en la Universidad. Pasó entonces por la famosa ciudad universitaria, con intento de reclutar misioneros para México, el P. fray Francisco de la Cruz, agustino, y se ganó a Alonso Gutiérrez. Se embarcó éste con un grupo de religiosos agustinos; en la travesía se sintió con vocación a la Orden y al llegar a Vera Cruz vistió el hábito y tomó el nombre con que es conocido: Alonso de la Vera Cruz. Maestro de Novicios en México, profesor en Tiripetío (Michoacán) en los estudios de Artes y Teología de la Orden abiertos en 1540, de los que luego fue rector. En 21 de setiembre de 1551 firmaba Carlos V la cédula de fundación de la *Real y Pontificia Universidad de México*, que inauguró sus cursos el 25 de enero de 1553 con el dominico fray Pedro de la Peña como catedrático de Prima, y fray Alonso de la Vera Cruz como catedrático de Escritura. Pero pronto se le reconoció a este último su título de profesor de Teología y de Artes, y el mismo año 1553 "se creó para el Padre Maestro fray Alonso de la Vera Cruz una cátedra de Santo Tomás, de propiedad, en que puedan cursar, que sea con las mismas cualidades y pre-

[7] Refiriéndose a las obras de Aristóteles sobre lógica dice: "Sin duda que son muchos los que han escrito muchas y completas obras sobre los *Predicables*, los *Predicamentos* y los *Analíticos posteriores*, pero (sin envidia) diré que en nuestros días uno que fue mi maestro, Soto, es el que ha filosofado con éxito. De la enseñanza teológica de Soto nos dice que por muchos años la impartió en Salamanca «con gran fruto, aplauso y provecho de los alumnos»". De su *Dialéctica* nos dice Vera Cruz: "Publicó (Soto) la *Dialéctica* del mismo Aristóteles, de manera que parecía que había resucitado Aristóteles de entre los muertos". Finalmente, Soto es su "doctissimo simul atque observantissimo magistro" (*Dialectica resolutio*, Mexici, 1554, f. 5vb). Es éste un interesante testimonio de la enorme influencia ejercida por Soto en la restauración escolástica salmantina. Sobre Vitoria, a quien también debió tener por maestro, no hemos hallado especiales referencias, sin duda porque la Dialéctica no le daba oportunidad para ello.

eminencias que la de Prima, que no tenga una más que otra en calidad y cantidad"[8].

En 1557 fue elegido provincial y se apartó de las tareas docentes. En 1562 partió para España a defender los intereses espirituales de los indios ante la Corte. Volvió como visitador a México en 1572, provincial en 1575, año en que fundó el famoso Colegio de San Pablo, que habría de ser un centro tradicional para la filosofía y teología coloniales. Murió en 1584. Es curiosa la unión en su vida de la actividad como hombre de gobierno en su Orden y como hombre de estudio. No cabe duda de que tenía una innata vocación al estudio y afición por los libros. Ya en su primer viaje llevó su propia biblioteca a Méjico y la regaló a los estudios de Tiripetío. Pero cuando hizo su segundo viaje a España buscó por todas partes "libros de todas facultades, de todas las artes y lenguas que se tenía noticia. El primer puesto de 60 cajones de libros, a los cuales fue añadiendo... todos aquellos que venían a su noticia y no estaban en la librería"[9]. Estos libros los destinó a la Biblioteca del Colegio de San Pablo. Es una prueba magnífica del interés del P. de la Vera Cruz por la ciencia en Nueva España. Terminemos copiando otra observación del historiador Grijalva: "No lo tenga a encarecimiento el que lo leyere, porque escribimos lo que todos hemos visto; ningún libro hay en San Pablo ni en Tiripetío que no esté rayado y marginado, desde la primera hoja hasta la última, de su letra. Y la mayor parte de la librería de San Agustín tiene estas notas en todas las facultades; que parece que no fue factible hojear tantos libros, cuanto y más leerlos, y más si añadimos los gobiernos y ocupaciones que todos los días de su vida tuvo"[10].

[8] Plaza y Jaén, o. c., vol. I, ps. 13 y 14.
[9] Grijalva, o. c., p. 485.
[10] Grijalva, o. c., p. 592.



I

RECOGNITIO SUMMULARUM

Hemos traducido del latín las citas más importantes del presente estudio, incluídas en el texto. En cambio, hemos dejado en su original latino las citas que presentamos en las notas al pie de página, teniendo en cuenta que ello será de interés para los especialistas.

1. *Contenido.*

El material de esta obra es el que se acostumbraba exponer en las "Súmulas". Éstas vienen a ser una introducción a la "Dialéctica" tratada con amplitud, la que llama Vera Cruz "dialecticam (quam magnam vocant)". En realidad las dos obras, *Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio* constituyen un tratado completo de la Dialéctica. Las "Súmulas" vienen a ser una introducción al más profundo conocimiento de la Dialéctica. El mismo P. Vera Cruz lo hace notar en su *Proemio* a las Súmulas: "Hemos dividido la dialéctica en dos partes: en la primera (Recognitio summularum - Tratado de las súmulas) exponemos lo que se refiere a los *tópicos y elencos*; en la segunda se consideró la dialéctica (que llaman grande) [Dialectica resolutio].

Trata, pues, en las súmulas: I. *Tractatus summularum.* II. *Tractatus de oratione.* III. *Tractatus exponibilium* (es decir, de las "propositiones quae obscurum habent sensum ratione alicuius termini in ea positi"). IV. *Tractatus syllogismorum.* V. *Tractatus de locis dialecticis seu de topicis.* VI. *Elenchorum liber.* Termina con un *Epitome summularum* que sirve a la vez de índice.

2. *Ubicación dentro de la escolástica.*

En realidad, la materia de las "súmulas" no es tema de diferenciación dentro de la escolástica. Por eso no aparecen en Vera Cruz mayores matices de escuela. Pero por sus citas debemos ante todo ubicarlo dentro de la escuela tomista de su maestro Soto[11]. Es a él a quien cita con mayor frecuencia, casi siempre favorablemente: "Como muy bien nota el maestro Soto" (f. 7 ra); "Aquí nota y bien el maestro Soto" (f. 15 ra); "Como nota el maestro Soto en la 2ª de las súmulas, cap. 4, lec. 3" (f. 16 ra); "así lo nota el maestro Soto contra algunos sumulistas, diciendo que la cuestión no tiene importancia" (f. 18 rb); "Sin embargo, el maestro Soto en su primer tratado, cap. 16, lec. 2, discrepa de los modernos y a mí me agrada su opinión"; etc. Como se ve, la filiación respecto de su maestro Soto no puede ser más directa. Una sola vez lo hemos visto corregido en un punto de astronomía (f. 12 rb).

Rara vez cita a los escotistas, v.gr. "sicut dicunt Scotistae" (f. 16 va).

Entre los humanistas no escolásticos cita con elogio a Rodolfo Agrícola, v.gr. en f. 3 vb; especiales alabanzas en el f. 66 ra, que reproducimos porque demuestran la importancia que Vera Cruz daba a la forma humanista: "Y

[11] Ha tenido a la vista de continuo los escritos de Soto sobre dialéctica, a que hace referencia en la *Dialectica resolutio*, f. 5 vb., a saber: las *Summulae* (Salamanca, 1529) y los *In dialecticam Aristotelis commentarii*, que comprendían: *In librum Praedicabilium Porphyrii, in librum Praedicamentorum Aristotelis, in libros posteriorum Aristotelis* (Salamanca, 1544).

Ambas obras tuvieron una aceptación extraordinaria, y repetidas ediciones. A veces doble edición, como en 1583 en Salamanca y en Venecia. Esta edición veneciana lleva el siguiente título, que confirma el juicio que treinta años antes hallamos escrito por Vera Cruz: *Dominici Soto .. In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias librosque de demonstratione absolutissima commentaria, quibus passim inseruntur quaestiones quamplurimae tanta doctrina ubertate ingenii acrimonias, iudiciique sinceritate ad Arist. aures examinatae, ut optimo iure... nihil amplius desiderari posse videtur.*

después de Aristóteles y Cicerón el único que ha escrito libros eruditísimos y elocuentísimos es Rodolfo Agrícola, de la *Invención* y de los *Tópicos*. Los cuales aconsejo a quienes deseen tratar a fondo la parte llamada de los *Tópicos*. Allí se encontrarán juntas la gravedad y majestad del estilo, cosa rara en nuestro tiempo".

Los dialécticos modernos que le merecen mayores alabanzas son los que se distinguen por su moderación, como veremos en el párrafo siguiente.

3. *Orientación moderada.*

Pero lo más importante a nuestro parecer es el espíritu de renovación con que se ha escrito la *Recognitio summularum*. En su mismo título de "Recognitio" ya quiere sin duda indicarlo, pero el autor nos ha dejado como un "manifiesto" de su actitud espiritual en la dialéctica y en toda la enseñanza escolástica. Estamos ante una franca vuelta a la moderación, frente al abuso de la dialéctica en el siglo XV y principios del XVI, que se perdía en virtuosidades y abstracciones indefinidamente. La reforma de Vitoria y Soto, que significaba una vuelta al sano espíritu de moderación, tuvo en Vera Cruz una de sus mejores expresiones. La *Recognitio summularum* y la *Dialectica* son un modelo de estilo elegante en una época humanista, y de espíritu selecto que trata de exponer lo esencial y práctico, relegando al olvido las cuestiones inútiles. Las críticas terribles que contra la escolástica escribía Luis Vives unos años antes, y que después iban a repetirse a través de varios siglos, pierden mucha fuerza cuando se las enfrenta con libros como los dos de Vera Cruz, que por tratarse precisamente de Dialéctica se prestaban a un mayor abuso de divisiones y subdivisiones y de "caudatos syllogismos" (silogismos con largas colas).

Pero dejamos la palabra al mismo Vera Cruz, pues creemos de interés reproducir el expresivo testimonio con

toda su fuerza: "Confieso que aterraron a muchos contra esta disciplina tan útil y necesaria..., los que la llenaron de dogmas e intrincados sofismas, interminables (caudatas) silogismos, con los cuales cargaron las tiernas mentes de los jóvenes, haciéndolos desfallecer por un peso superior a sus fuerzas. Pero no sólo esto se consiguió sino que la aborrecieron huyendo de ella como adúltera y nociva.

"Sin duda, puesto que Dios todo lo ha dispuesto con peso y medida, si ellos al dilatar sus cintas hubiesen observado cierta mesura, nos hubiésemos librado del laberinto de Dédalo. ¿Quién podrá sin sentir un acceso de bilis leer al Encina sin bellotas y otros autores de esta clase y usar otros maestros en dialéctica, que después de muchos meses y aun años de escucharlos y estudiarlos con toda diligencia podrán decir: «maestro, hemos trabajado toda la noche pero no hemos pescado nada»? ¿Qué sirve para el Arte (Lógica) en el tema de las proposiciones contradictorias formar innumerables silogismos, imposiciones, supuestos, aducir nuevas, simples, mixtas, de *c*, de *d* y confusas cuyas consecuencias de ambos (*c* y *d*) imaginar? (...). Hablo por experiencia y siento los años perdidos en estas cosas sin provecho.

"Después de tantos trabajos, después de los esfuerzos de la juventud, al extender la mano no hallo más que el tiempo irremediablemente perdido".

A continuación, Vera Cruz señala la nueva corriente vitalizadora y los nombres que trataron la Dialéctica con la debida moderación entre los cuales el ya citado Soto; agrega los nombres del Dr. Ciruelo, de Luis Carvajal, Titelmaun, Rodolfo Agrícola, quienes se inspiraron en lo valioso de Aristóteles y Santo Tomás, pero separaron el trigo de la "paja" [12].

[12] No nos detendremos en presentar los autores a que se refiere aquí Vera Cruz, y sus obras. Se los puede ver en Bolaño e Isla, o. c., ps. 80 y ss.

"Los cuales todos del propio y auténtico pozo aristotélico con habilidad supieron sacar el agua para nuestro provecho. Todo esto nos enseña que debemos tener confianza en ellos, pero hay una cosa que nos mueve sobre todo, en la experiencia". Y termina Vera Cruz dando testimonio del gran provecho que notó en sus alumnos (f. 4 rab).

Otro texto parecido, con frases tal vez más fuertes, encontramos al final de este primer tratado sobre los términos: "Puesto que el siglo actual ya tiene otra orientación y parece rejuvenecer de nuevo después de la edad decrépita pasada en estas *súmulas* y sofismas" (f. 23 vb). Y hace suyas las fuertes censuras del ya citado Carvajal, "auctor bonarum litterarum exemplar non vulgare, cum religiosa gravitate adjunctum, in suo Sententiarum primo, de restituta Theologia, lib. 1, cap. 7": "Y ¿qué diré de la dialéctica? Me faltaría tiempo si quisiera narrar ahora su exilio, sus justas quejas y las fuentes de donde provienen. ¡O sofistas ignorantísimos y charlatanes!". Y sigue una fuerte diatriba contra los abusos de la dialéctica, que han pervertido la ciencia cristiana ("in scholas sanctissimas christianorum invexistis") y han llenado de falsedades, oscuridades y tinieblas las cabezas de los estudiantes ("falsitatis pelagus, ut inter tot laqueos, tenebras et salebras ad ferrea vincula, quasi ad Syreneos scopulos haereant, ad veritatis lucem nunquam perventuri"). El texto parece escrito por el mismo Luis Vives en sus fuertes diatribas contra la escolástica.

II

DIALECTICA RESOLUTIO

De mucho mayor interés, por su contenido doctrinal, es la *Dialectica*. En ella se define claramente la posición

de Vera Cruz dentro de la escolástica y podemos apreciar algunas características esenciales del estado general del renacimiento escolástico en la primera mitad del siglo XVI.

Procuremos ante todo definir la

Posición escolástica de Vera Cruz.

La *Dialectica* comprende tres libros:

I. *Tractatus praedicabilium* (reproduce el texto de la Isagoge de Porfirio, lo *glosa* y completa la materia con "quaestiones"); folios 3-25.

II. *Resolutio libri categoriarum Aristotelis* (texto de Aristóteles, glosa y "quaestiones"); folios 26-57.

III. *Liber posteriorum analyticorum Aristotelis* (texto, glosa y "quaestiones"); folios 58-86.

Las líneas generales de la obra nos permiten prever que el teólogo, y sobre todo el metafísico, se van a mostrar en las "cuestiones". En efecto, la *Isagoge* de Porfirio le hace entrar de lleno en los problemas metafísicos de los "predicables", y las categorías de Aristóteles en los de los "predicamentos". Por fortuna, en su Dialéctica nos ha dado Vera Cruz en resumen varias cuestiones centrales de su pensamiento metafísico.

Si queremos situarlo dentro de una escuela determinada de la escolástica, debemos ante todo conectarlo con su maestro Soto, como base de su doctrina, aunque tomando también lo acertado de otros autores consagrados. "De modo que lo valioso y digno de tener en cuenta lo ha dicho tan docto y respetable maestro (Soto), pero también lo que otros que figuran con honor entre los dialécticos, lo hemos reducido a síntesis" (f. 8 vb).

Su *aristotelismo* está con claridad afirmado también en la q. 3 del Proemio: "Por cuanto tenemos a Aristóteles como nuestro principal y único guía en dialéctica, será muy importante no ignorar su pensamiento" (f. 5 ra).

Con esto hay que clasificarlo dentro de la escuela tomista, según la inspiración del grupo de Salamanca "Vitoria-Soto". Entre las tres escuelas dominantes, nominalista, escotista y tomista, elige siempre la solución propia de esta última. La autoridad de Santo Tomás es de un peso definitivo. La escuela escotista recibe mucho mayor atención y consideración que la nominalista. Sin embargo, concede la *probabilidad* de las soluciones nominalista y, sobre todo, escotista, en la mayoría de los casos. Por eso en realidad lo que decide la aceptación de una tesis es la autoridad de Aristóteles o de Santo Tomás [13].

[13] V.gr., después de exponer la opinión nominalista acerca de los universales, dice: "Haec est eorum sententia. Sed *quia haec opinio est contra Aristotelem* in multis locis, oportet ejus ponere sententiam, quae consistit (ut deducit magister Soto) in tribus conclusionibus, ex quibus constabit Solutio ad quaestionem" (f. 7 rb). Recuérdese el texto citado antes: "*Quia Aristotelem habemus principem et unicum ducem in re dialectica*" (f. 5 rb).

Y termina las pruebas así: "Per haec quae dicta sunt constat opinionem Heracliti falsam, et Platonis (si ejus est) esse fictitiam. *Et Nominalium esse contra Aristotelis sententiam.* Ob id sic tenendum" (f. 7 vab).

Otro caso en que concede la probabilidad intrínseca, pero se decide por la autoridad de Santo Tomás y Aristóteles, es la famosa distinción formal "ex natura rei" de Escoto, la cual afecta a la mayoría de las cuestiones del sistema. Después de haber expuesto la distinción de Escoto, dice: "Verum S. Thomas et alii solum ponunt rationis distinctionem inter humanitatem, animalitatem et rationalitatem. *Et licet opinio Scoti possi defendi et habeat suam probabilitatem, tamen videtur esse contra intentionem Aristotelis*, qui ponit solum rerum duas distinctiones, scilicet, realem et rationis" (f. 10 ra). Sin embargo, al tratar de la distinción entre la relación y su fundamento le parece más probable la distinción escotista: "Et hoc modo distinctio formalis Scoti probanda videtur (licet universaliter non ab omnibus approbetur)" (f. 47 ra). También tratándose de Dios halla explícita aplicación la distinción formal de Escoto: "Licet in Deo non detur causa realiter distincta per quam probetur quod sit purus Actus, datur tamen, vel formaliter ad mentem Scoti, vel secundum rationem, causa ex qua probetur" (f. 64 va).

En favor, al menos con probabilidad, de Occam, resuelve un pequeño punto sobre la predicación, "licet S. Thomas et alii negent eam", donde queda mitigada su dependencia de la autoridad del Angélico. Y más abajo concluye sobre el mismo tema: "Ex hoc argumento habes quomodo ly homo cum in veritate sit terminus absolutus, etiam sit connotativus quum dicitur de Christo. Et etiam aliquando ad mentem Occham, quando de creaturis. Sed an hoc sit proprie dictum aliorum sto judicium" (f. 5 rb).

Pero vayamos siguiéndolo en algunas de las más importantes cuestiones:

Los universales (fs. 6v-10v). Rechaza la opinión de Heráclito como falsa; la de Platón ("si ejus est") como ficticia; la de los nominalistas como contraria a Aristóteles (f. 7 vb).

En la controversia interna entre los realistas elige Vera Cruz la opinión de Santo Tomás, contra la de Escoto [14].

Distinción escotista "ex natura rei".

En el f. 10 ra expone la distinción formal de Escoto, y aunque le concede probabilidad ("possit defendi et habeat suam probabilitatem"), sin embargo establece la opinión de la única división en distinción real y de razón, que atribuye a Aristóteles y Santo Tomás.

Univocidad y analogía del ser.

"Si (el término *ser*) se dice unívocamente de Dios y de la creatura, de la sustancia y del accidente. Esta cuestión se trata en teología, *Libro I de las Sentencias,* pero también es en parte metafísica. Pero para que el dialéctico tenga cierta información y esté preparado para lo que se trata, en la teología escolástica, presentamos aquí la cuestión" (f. 14 vb).

Propone la primera opinión de Escoto de la univocidad: "Sobre esta cuestión hay varias opiniones de autorizados doctores. Está primero la del Dr. Sutil (Escoto), quien propone esta conclusión: El *ser* se dice unívocamente de Dios y de las creaturas, etc." (f. 15 ra).

Pero la "conclusión" está de parte de Santo Tomás: "Otra es la opinión de Santo Tomás, quien sostiene que

[14] "Sed S. Thomas aliter sentit... de ejus mente sit conclusio" (f. 8 va). Y al final: "Verum de mente S. Thomae est, id non convenire sine operatione intellectus" (f. 8 vb).

el ser no es unívoco respecto de Dios y las creaturas, la sustancia y el accidente, y de acuerdo con su mente sean estas conclusiones" (ibíd.).

Es curioso que las conclusiones "de mente Sti. Thomae" no condicen con las del cardenal Cayetano sobre el concepto del ser. La escuela tomista de Soto y Vitoria disentía libremente de los maestros antiguos cuando así se lo aconsejaba el peso de las razones, y esta tradición activa y pasiva es la que refleja Vera Cruz[15]. Ahora bien, las dos tesis fundamentales de Vera Cruz, expuestas con nitidez y precisión, son las que después Suárez iba a hacer suyas en este problema. Estas dos páginas son un fiel adelanto de las "Disputationes Metaphysicae" en cuanto a la combinación suareciana del concepto del ser uno y a la vez análogo. He aquí la conclusión o tesis de Vera Cruz en sus dos partes suarecianas: "aunque el ser (*ens*) significa a Dios y las creaturas la sustancia y el accidente, sin embargo no se dice unívocamente, sino analógicamente" (f. 15 rb). Y añade: "Ésta es la opinión de Santo Tomás en muchas partes de su enseñanza". También cita a Enrique de Gante. Y prueba con tres argumentos la primera parte, es decir, que *el concepto de ser es uno.*

"Se prueba la conclusión de la primera parte, con argumentos que favorecen la opinión de Escoto. También de esta manera: el que dio a este término ser (*ens*) su

[15] La autoridad de Cayetano, aunque muy estimada por Vitoria y Soto, no los ataba ni en sus tesis ni en su interpretación del Doctor Angélico. Esto prueba que la interpretación tomista de Cayetano no había llegado aún en la primera mitad del siglo XVI, entre los tomistas, a tener la autoridad que luego alcanzó. El cardenal Ehrle observa con acierto: "Notamos en él [Soto], lo mismo que en Vitoria y Cano, cómo, aun dando preferencia, cosa perfectamente justificada, a la Escuela Tomista, utiliza cuidadosamente y libre de prejuicios los maestros de otras tendencias. Cuando el peso de los motivos intrínsecos le parecía exigirlo, se adhería sin vacilación a los escotistas o a los nominalistas, aun contra las primeras autoridades de su propia escuela" (*Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del s. XVI*, ps. 48-49) Y cita Ehrle a continuación varios textos en confirmación de su tesis.

significación no consideró especialmente a Dios o a la creatura, a la sustancia o al accidente, sino que sólo quiso significar lo que tiene ser (*esse*), prescindiendo (*abstrahendo*) de éste y de aquél". (Nótese de paso que aquí nos da Vera Cruz su definición del ser: "id quod habet esse", lo que es prescindiendo o abstrayendo del hecho "de que sea éste o aquél"). Concluye Vera Cruz: "Por tanto, como Dios, la creatura, la sustancia y el accidente tengan el *ser*, según que el *ente* los significa a ellos" (f. 15 rb).

"Segundo, porque el ente (*ens*) en general es objeto del entendimiento en cuanto prescinde de que sea esto o aquello, luego sólo hay un concepto del ente".

"Tercero, se prueba por el modo común de concebir, porque (todos) niegan (estas proposiciones): Todo ser es sustancia. Todo ser es accidente. Todo ser es Dios. Todo ser es creatura, etc. Y no (se niegan) por otra cosa, sino porque el concepto del ente es uno" (f. 15 rb).

Luego prueba la tesis de la analogía: "La prueba Santo Tomás así (P. I, c. 3, a. 5): Cuando el efecto no iguala la capacidad de la causa el término común a los dos se dice analógicamente de la causa y del efecto: pero la creatura que es efecto de Dios no lo iguala en su capacidad de causa. Luego..." (f. 15 rb). "Pruébase por argumento de razón así, por la definición de los análogos, ... Pero tales son la sustancia y el accidente. Pues aquélla es ser que está por sí (*per se stat*); el accidente es algo de la sustancia, como su cantidad, su cualidad, etc. Y así el concepto de ser se aplica absolutamente, y sin más, a la sustancia; en cambio, a los accidentes sólo en un aspecto (*secundum quid*)" (f. 15 va).

No trata expresamente el problema del carácter propio de la analogía del ser. Pero parece también anteceder a Suárez en su analogía de atribución, aunque la terminología es ambigua: "Porque un concepto formal del ser

significa un contenido conceptual (*rationem objectivam*), que no es simplemente la misma, sino proporcionalmente en los (objetos) significados, en uno *principalmente*, en los otros *por atribución*, y así puede de este modo ser realizada (*ultimata*) en la mente" (f. 15 vb).

Responde luego a los argumentos en favor de la univocidad, rechazando la conclusión de que de la unidad del concepto del ser se siga la univocidad: "Se niega la consecuencia. La razón es que las cosas poseen calidad (*evacuant*) toda la capacidad de la causa, y por eso (el fuego) se dice de aquéllas unívocamente. Pero las creaturas no poseen toda la capacidad de Dios. Por eso no se puede decir unívocamente de ellas y de Dios, sino analógicamente" (f. 15 vb).

Conciliación entre la univocidad y la analogía.

Pero pone al final una observación conciliadora de Escoto y Santo Tomás, que es de sumo interés: "Sin embargo, hay que notar que ni Escoto entiende la univocación del ente según el concepto formal, como dijo en el lugar citado Q. I, no había diferencia entre él y Santo Tomás. Pero porque en la Q. 3 parece hablar del concepto objetivo; en esto se diferencia de Santo Tomás. Aunque algunos escotistas digan que el ente es unívoco y análogo. Tal vez entendiendo que la univocidad está en el concepto formal y la analogía en el objetivo". "Sea lo que sea acerca del sentido (en que sería unívoco o análogo), sin embargo las palabras no coinciden con la mente de Aristóteles, quien dice que el ente es análogo y niega que sea unívoco" (f. 16 ra).

El principio de individuación.

La cuestión siguiente la dedica a este problema: "que es el principio de individuación, la materia u otra cosa" (fs. 16 ra-17 rb).

Entre Escoto y Santo Tomás, de nuevo sigue la teoría del Angélico. En este punto al pie de la letra: la materia sellada por una cantidad determinada, para la forma sustancial; y el propio sujeto sustancial, para los accidentes. La opinión de Santo Tomás, entre las muchas que hay sobre esto, le parece "bastante clara y lúcida", aunque confiesa que se trata de un problema poco útil, "cuestión bastante infructuosa".

La relación y su fundamento.

Escojamos, finalmente, otra cuestión típica: "Si la relación se distingue realmente de su fundamento" (f. 46 va).

Entre las muchas opiniones de los modernos, dice Vera Cruz, sobre esta dificultosa cuestión, vamos a escoger nosotros con toda libertad la que nos parece más probable, "porque no hemos jurado en la palabra de nadie" (f. 46 vb). Y escoge la opinión de su maestro Soto, contraria a la interpretación común de los Tomistas, es decir: la relación no se distingue realmente de su fundamento. Según Soto, al que sigue Vera Cruz, Santo Tomás no ha afirmado "formaliter" que la relación se distingue del fundamento. Tampoco Aristóteles ha hablado con claridad. Más bien cree Soto que Santo Tomás favorece la no distinción real.

Pero aunque no se distingan en realidad la relación y su fundamento, parece lo más probable que se distinguen *formaliter*. "De este modo se puede aceptar la opinión de Escoto" (f. 47 ra). No deja de llamar la atención esta vuelta a la distinción formal de Escoto, negada simplemente antes.

Por fin, en la cuestión siguiente trata de los constitutivos de la relación, y aquí adopta la solución de los connotadores, es decir, que el término de la relación no es un constitutivo esencial o formal (f. 47 va-48 rb).



III

SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DE VERA CRUZ

La principal significación histórica de fray Alonso de la Vera Cruz es el mérito de haber trasplantado a la Nueva España el espíritu renovador de la escolástica salmantina. Como profesor, como escritor y como organizador fue sin duda quien más contribuyó a formar la fuerte corriente escolástica que en México debía perdurar hasta fines del siglo xviii. Fue Vera Cruz el fundador del Colegio de San Pablo en México (agosto de 1575) y su primer rector. Esta institución mantuvo por largo tiempo vivo el espíritu de la escolástica, que le infundió Vera Cruz.

Pero para nosotros tiene todavía mayor significación histórica Vera Cruz en cuanto que sus obras, en especial las dos primeras, nos permiten esclarecer y confirmar las características esenciales del renacimiento escolástico español, que tuvo su centro en la escuela de Salamanca. Desde este punto de vista, las obras de Vera Cruz revisten gran importancia para la historia de la filosofía escolástica en esa manifestación. Trataremos de señalar las lecciones históricas que Vera Cruz nos permite descubrir.

1) *Espíritu del renacimiento escolástico en la escuela de Salamanca.*

La impresión evidente que se saca de las obras filosóficas de Vera Cruz es en todo coincidente con la que producen los escritos de Soto, y en general de los maestros salmantinos:

a) Todos eran *tomistas* en cuanto tenían por maestro primero al Angélico.

b) Pero su tomismo era "abierto", en cuanto que ni la autoridad sola (del Angélico o de sus célebres comenta-

dores), ni las exigencias sistemáticas de escuela eran las que determinaban la selección de las tesis [16].

No dudamos de que muchas veces, y a pesar de esta mentalidad abierta que en teoría profesaban, no faltaron casos en los cuales en la práctica era *la autoridad* de Aristóteles o de Santo Tomás la que decidía. En el caso de Vera Cruz, que no era por cierto más estricto que Vitoria, Soto o Cano en su tomismo, remitimos a los textos citados anteriormente [17].

2) *Vuelta hacia la moderación dialéctica.*

Otra característica de la escuela salmantina, que aparece con nitidez en Vera Cruz, y con más pureza y perfección que en Salamanca, es la vuelta hacia la moderación en el uso de la dialéctica. En verdad creemos que para su tiempo, es un modelo de sobriedad. Reléase la acerba crítica que contra los abusos de la sofística nos ha dejado, y que hemos trascrito con anterioridad. Todavía incluye muchas cuestiones agudas y de poco interés para la lógica actual. Pero nos ha dejado tratados que son un modelo de precisión y sobriedad: las cuestiones de los universales, de la analogía, de la relación, que se prestaban a una

[16] He aquí un texto típico de Soto: "Liberum tantum lectorem deprecor, sane, *qui in verba magistri non adeo juraverit, ut ne pluris auctorum nomina aestimet, quam pondus rationis perpendat*. Et praesertim Nominalium Realiumque diversa nomina in opinionibus penitus de universalibus et fere de distinctionibus metaphysicis locum habent, in reliquis vero, quae ad naturalem philosophiam attinent, *non est cur haec factionum symbola fovere contendamus*. Haec autem dixerim, ne quis scripta nostra *Scholis tantum S. Thomae* accomodare putet, quin ut in Dialecticis ita et hic cunctis in universum cujusque viae studiosis consultum ivi duximus" (*Super 8 libros Physicorum Aristotelis subtilissimae quaestiones et Commentaria*), Venetiis, 1582, t. 2, Praef.

Ésta es la actitud, por lo menos en teoría, y también confirmada en más de un caso por los hechos, entre los maestros de Salamanca. En Vera Cruz hallamos también expresado el mismo punto de vista, al exponer la tesis de la relación en su *Dialectica*: "*Et solum rationem ipsam sequentes, quia in nullius verba juravimus*, quae videntur probabiliora dicemus" (f. 46 vb).

[17] Cf. nota 12.

arborescencia de sutilezas, están talladas perfectamente en sus problemas nucleares, y lo dicen todo. No ha podido menos de sorprendernos su lectura. Remitimos, como ejemplo, a los textos sobre los universales, que incluímos a continuación del presente trabajo.

3) *Responsabilidad del nominalismo en la decadencia escolástica.*

Y aquí entramos en una cuestión histórica de suma importancia, a la que Vera Cruz aporta asimismo su contribución, como eco de Salamanca. ¿Qué responsabilidad cupo al nominalismo en la decadencia de la escolástica durante el siglo XV? Es cuestión difícil y compleja en la que no vamos a entrar. Pero no hay duda de que las tremendas críticas que Vera Cruz nos ha dejado contra los que corrompieron la dialéctica y la ciencia toda, contra los "ignorantissimos et garrulos Sophistas" (f. 24 ra)[18], se dirigen contra los abusos dominantes "en la Universidad de París, a fines del siglo XV y principios del XVI, donde reinaba entonces el nominalismo". Puede ser tan sólo una coincidencia histórica, y que no haya que echar todas las culpas al nominalismo. Pero de hecho es a los nominalistas a los que critican y contra quienes reaccionan los maestros salmantinos, y con más violencia aún Vera Cruz[19].

[18] Ver los textos citados, que hemos trascrito de la *Summularum recognitio.*

[19] No renunciamos a trascribir otro texto de Soto en que aparece la deplorable impresión que le produjeron los abusos vigentes entre los nominalistas parisienses, y que le hicieron reaccionar hacia el realismo: "Quo nimirum usu venisse videmus, ut Parisienses ipsi in quibus ratio haec studiorum potissimum vigebat, scholasticam philosophiam prorsus abjecerint. Unde non possum illis non damnum aliquod et litterarum jacturam non timere. Enim vero ut *barbaries illa sophismatum, quam dum illic agebamus, praesentes ipsi vidimus, perniciosa erat*; ita Aristotelis cognitio (qui sine Theseo neutiquam adiri potest) et quaestionum disputatio certa ratione moderata, ad rerum cum humanarum tum divinarum notitiam, apprime est necessaria" (Super 8 libros Physicorum Aristotelis subtilissimae quaestiones, et Commentaria. Venetiis, t. 2, Praef.).

4) *Cristalización de la escolástica a mediados del siglo XVI.*

La lectura de las "quaestiones" propias de la metafísica, que Vera Cruz trata en su *Dialectica*, nos muestra también un fenómeno de interés para la filosofía escolástica. Si atendemos a varias de las tesis centrales de la metafísica escolástica, podemos afirmar que dichas tesis habían cristalizado ya a mediados del siglo XVI, y que posteriormente habían tenido una evolución o progreso nulo o insignificante. Compárese, por ejemplo, la exposición que hace Vera Cruz de las grandes tesis sobre *los universales*, sobre *la analogía*, sobre *el principio de individuación*, sobre *la relación y sus constitutivos*, con las exposiciones de los modernos manuales de filosofía escolástica, y no se hallará ninguna diferencia esencial: los mismos planteamientos, los mismos problemas, los mismos argumentos, las mismas dificultades y soluciones en lo sustancial. En esas cuestiones el texto de Vera Cruz podría ser en la actualidad utilizado con fruto en las clases de filosofía escolástica.

5) *La interacción de las escuelas dominantes en la escolástica.*

La actitud de Vera Cruz, que podría ser calificada de "tomismo ecléctico o moderado", y que coincide, según hemos visto, con la escuela salmantina, nos pone de manifiesto que la rigidez de las escuelas no era entonces tan patente y aguda como lo fue con posterioridad, a partir de fines del siglo XVI. Vera Cruz se profesa fervoroso discípulo del Angélico (*Recognitio summularum* (f. 4 va): "quippe qui per latos campos spatiati in doctrina Sancti Thomae...."), pero concede generosamente la probabilidad a los escotistas y a los nominalistas (*Dialectica*, f. 5 rb;

f. 7 rb; f. 7 vab; f. 47 ra); y aun toma de ellos algunas opiniones (f. 5 rb; f. 47 ra).

Este criterio de un tomismo moderado, que implica un sano eclecticismo y que informó a la escuela dominicana de Salamanca, fue luego continuado en especial por los primeros teólogos jesuítas, quienes, como Vera Cruz, se habían formado en torno de Salamanca. La antítesis entre jesuítas y dominicos contribuyó a que la escuela tomista dominicana posterior adquiriese una mayor rigidez sistemática e hiciese predominar el esquema del cardenal Cayetano como interpretación del tomismo.

APÉNDICE

PRINCIPALES FUENTES BIBLIOGRÁFICAS PARA EL ESTUDIO DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

1. Cristóbal de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, edit. por Nicolás Rangel, México, 1931, 2 vols. (Se han utilizado para esta obra los documentos contenidos en el tomo 2 de legajos procedentes del Archivo de la Antigua Universidad Real y Pontificia y custodiados ahora en el Archivo General de la Nación, de México).

2. Fray Juan de Grijalva, *Chrónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades, desde el año 1553 hasta el de 1592.* México, en el religiosísimo convento de S. Agustín e imprenta de Juan Ruiz, 1624. "Obra fundamental escrita en presencia de documentos de primera mano" (Bolaños).

3. José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, o catálogo y noticia de los literatos que nacidos o educados o florecientes en la América Septentrional española han dado a luz algún escrito o lo han dejado preparado para la prensa. México, Alejandro Valdés, 1816-1821, 3 vols. (Cf. vol. 3, ps. 294-298; 2ª ed. por el Pbro. Fortunio Hipólito Vera, Amecameca, Tip. Colegio Católico, 1863, 3 vols.).

4. Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca mexicana*... Mexici, ex nova Typographia in aedibus authoris... Anno Domini MDCCLV (noticia sobre Vera Cruz, en ps. 77-87).

5. Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI.* Primera Parte. Catálogo razonado de los libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones. México, Francisco Díaz de León, 1886, 419 ps. (cf. ps. 44-47, nos. 20-21; y ps. 75-87, nos. 29-30. Cfr. extensa biografía en ps. 77-87).

6. José Toribio MEDINA, *Biblioteca Hispanoamericana* (1493-1810). Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1898-1907, 7 vols. (Sobre Vera Cruz, ver vol. I).

7. José Toribio MEDINA, *La imprenta en México* (1539-1821). Santiago de Chile. Impreso en casa del autor, 1907-1912, 8 vols. Sobre Vera Cruz, vol. I, ps. 109-114: biografía con reproducción de algunos documentos de interés. En las fechas correspondientes a las primeras ediciones de sus obras se puede ver también descripciones detalladas de ellas, y de las diversas ediciones posteriores en España.

8. Emeterio VALVERDE TÉLLEZ, *Crítica filosófica* o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México, desde el siglo XVI hasta nuestros días... México, Díaz de León, 1904, ps. 47-48.

9. Emeterio VALVERDE TÉLLEZ, *Bibliografía filosófica mexicana*, 2ª ed., León (México), Jesús Rodríguez, 1913, 2 tomos. Cf. tomo 1, ps. 1-8.

10. Bienvenido JUNQUERA, *El P. Maestro Fr. Alonso de la Vera Cruz.* "Archivo Agustiniano", vol. XLIII (1935), 321-355, 481-512.

11. Kurt F. REINHART, *Fray Alonso de la Vera Cruz and the beginnings of philosophical speculation in the Americas.* "The Americas" (Quarterly review of Interamerican Cultural History. Published by the Academy of American Franciscan History), Washington, D.C.; vol. I, n. 2 (oct. de 1944), ps. 207-214.

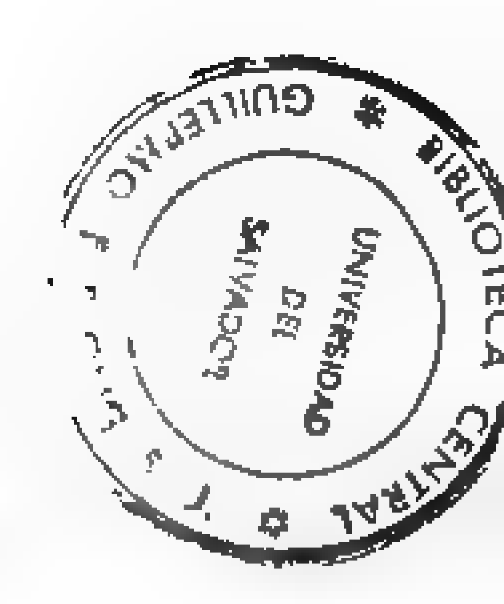
12. Oswaldo ROBLES, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Investigación filosófica natural: los libros del alma. Libros I y II.* Introducción, versión y notas. Impr. Universitaria, 1942 (Biblioteca de Fil. Mexicana, vol. I).

13. Lourdes ORTIZ DEL CASTILLO, *La filosofía natural de los vivientes en fray Alonso de la Vera Cruz.* Anuario de Filosofía del Seminario de Investigaciones Filosóficas de la Fac. de Fil. y Letras. Univ. Nacional Autónoma de México, vol. I, 1943 (México, 1944), ps. 9-45.

14. Amancio BOLAÑO E ISLA, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz.* Prólogo de Agustín Millares Carlo. México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1947, 156 ps. (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, vol. 21). En el cap. I: Noticia acerca de las fuentes documentales y bibliográficas utilizadas en la presente monografía.

* Mientras estaba en prensa este trabajo, ha llegado a nuestras manos una nueva obra de Oswaldo Robles, en la que se dedica el primer capítulo (ps. 5-36) al P. Alonso de la Vera Cruz: *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México.* Librería de Manuel Porrúa, México, 1950, 160 ps.

Vera Cruz es llamado con razón "el iniciador de los estudios filosóficos en la Nueva España". Robles presenta el aspecto antinominalista de Vera Cruz, como genuino representante de la escuela de Vitoria en Salamanca. El antinominalismo lo estudia Robles en la *Dialectica resolutio*, la *Physica speculatio* y el *De anima*. Es evidente y clara la posición antinominalista de Vera Cruz y su fundamental tomismo. Pero creemos que Robles hubiese presentado más integralmente la posición de Vera Cruz haciendo notar la valoración de "probabilidad" que Vera Cruz concede al nominalismo, sólo "opuesto a Aristóteles", al paso que la doctrina de Heráclito es "falsa" y la de Platón "ficticia" (*Dial. res.*, fol. 7 vb), y sobre todo al escotismo, y la conexión con éste en algunos puntos. Echamos de menos la conexión de Vera Cruz con Soto. Coincidimos con el buen estudio de Robles en la importancia y significación de la actitud moderada y realista de Vera Cruz frente a los abusos de la Dialectica.



DIALECTICA RESOLUTIO

por FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ
México, 1554

(Textos escogidos)

Como textos característicos que definen la posición escolástica de fray Alfonso de la Vera Cruz y que nos dan una idea de su método y de su estilo sobrio, además de la precisión y modernidad con que expone sus tesis, hemos elegido las cuestiones IV y V del Liber Praedicamentorum, *sobre los universales. De la IV presentamos tan sólo fragmentos; la V, que es central, la hemos traducido íntegra.*

ISMAEL QUILES, S.I.

LIBRO DE LAS CATEGORÍAS

CUARTA CUESTIÓN INTRODUCTORIA

De los universales (f. 6 va-8 ra)

Cuatro clases de universal. — Nos toca ahora tratar de si se da el universal y qué es. Y porque es conveniente que lo que es múltiple sea previamente distinguido y dividido [en orden a su estudio], debemos considerar cuatro clases de universal: universal *in essendo, in causando, in praedicando* e *in repraesentando. In essendo* es el que subsiste por sí separadamente de los singulares; si es que es posible (como diremos). *In causando* es el que es causa

de tal universal separado de la materia: como son las inteligencias. Universal *in praedicando* es el que se predica formalmente de los individuos, cuales son las especies, los géneros que se predican de las especies y de sus individuos. Universal *in repraesentando* será el concepto del entendimiento, que es la semejanza de la cosa; o las especies inteligibles sacadas [por el entendimiento agente] de las representaciones sensibles. Esta cuestión no parece ofrecer dificultad en cuanto al universal *in causando* o *in repraesentando*, puesto que es evidente que se da en la realidad. La duda está en si el universal *in praedicando* es también universal *in essendo*...

La cuestión principal es, pues, si estos universales [*in repraesentando*] o naturalezas comunes están en las cosas mismas.

[Expone y refuta las opiniones de Heráclito y la "atribuída" a Platón].

Tercera opinión. — Sigue la tercera opinión de los nominales, que defiende en su *Lógica*, cap. 14, Occam, al que llaman el "venerable iniciador" y que según se dice fue en un tiempo discípulo de Escoto. Ella comprende cuatro afirmaciones (como observa Tartareto en el libro primero de los Predicables). Primera, toda realidad es singular, y no hay ninguna universal que exista en muchas a la vez, por lo menos si es creada. Segunda, todo universal es un término común. Tercera, así como hay un triple término común: mental, vocal y escrito, así hay un triple universal. Cuarta, algo puede llamarse universal de dos maneras: *in essendo*, de modo que realmente esté en muchos. Y de esta manera no existe ningún universal. Segundo, *in significando*, no en cuanto significa algo común, sino en cuanto significa inmediatamente muchos singulares. Como el término "hombre" significa todos los hombres del mundo. Y de esta manera se han de admitir los universales...

Pero porque esta opinión es contra Aristóteles en muchos de sus escritos, debemos establecer su opinión que consiste (como lo deduce el maestro Soto) en tres conclusiones, por las cuales se probará la respuesta a la cuestión:

Primera conclusión: todo lo que existe en el mundo es realmente individuo y singular.

Segunda: los universales existen en las cosas de las que se predican...

Tercera: (según su mente [de Aristóteles]) los universales no se distinguen realmente, sino sólo por la razón...

Cuarta: los universales están en las cosas, pero la universalidad está objetivamente en el entendimiento...

Por lo dicho se ve que la opinión de Heráclito es falsa; la de Platón (si es que es suya) es una ficción; y la de los Nominales es contra la opinión de Aristóteles...

Quinta cuestión

Si el universal está en las cosas antes de la actividad del entendimiento (fs. 8 ra-9 ra).

Se pregunta sobre el tema de los universales, si existe en las cosas con anterioridad a la actividad del entendimiento el universal uno en muchos.

Primer argumento. — Parece que sí, porque universal (por lo dicho anteriormente) es aquello que es apto para existir en muchos (VII Met., cap. 45, y I Perih, cap. 5); luego con prescindencia de toda actividad del entendimiento, la naturaleza humana (y cualquier otra naturaleza específica) tiene esta propiedad porque tiene aptitud para ser una en muchos hombres que por participación de la especie son un hombre (como dice Porfirio), con prescindencia de toda actividad del entendimiento.

Segundo argumento. — El universal es objeto del entendimiento...; pero el objeto precede a la potencia, porque ésta es movida por aquél. Luego...

Tercer argumento. — El universal tiene un ser real, y no ficticio (como se ha dicho [en la cuestión precedente, contra los nominalistas]). Luego lo tiene con anterioridad a la actividad intelectual.

Pero contra esto está que el universal, por no distinguirse realmente de los singulares en que existe, sino sólo según la razón, no tiene ser real antes de la actividad de la inteligencia.

Para la solución de la cuestión se ha de notar que el Doctor Sutil (In VII Met., lect. 6; 2 Sent., dist. 3, a. 2) pone con prescindencia de toda operación intelectual, y según la naturaleza de la cosa [ex natura rei] la unidad específica, menor que la numeral.

Y así, según su mente, la solución a la cuestión es que con anterioridad a toda operación del entendimiento existe el universal, puesto que la naturaleza humana tiene el ser una en muchos por sí misma, lo que prueba con dos argumentos puestos al principio.

Pero *Santo Tomás* siente de otra manera (De ente et essentia, cap. 4; y Opus. 55; y I P., Q. 89), y según su mente sea ésta la conclusión.

Conclusión sobre la cuestión. — La naturaleza y esencia específica en sí considerada, no tiene ni el ser universal ni el particular, sino que le compete por otro concepto ("per accidens") el ser universal en virtud de la abstracción del entendimiento y el ser particular en virtud de los accidentes individuantes.

Se prueba porque si por su naturaleza tuviese el ser universal, siempre sería universal; de la misma manera que porque el hombre es por naturaleza racional y risible, dondequiera que exista un hombre será así. De donde se

seguiría que Pedro, que tiene naturaleza humana, sería la especie. Pero esto es falso, pues él es un individuo.

En segundo lugar, si competiese a la humanidad por su propia razón el ser universal, le repugnaría el ser singular, así como al hombre no le compete el ser irracional. Pero a la naturaleza humana no le repugna el ser singular, lo que es evidente, puesto que es singular en Pedro.

Instancia. — Pero contra esto se podría presentar así el argumento de Escoto. Con prescindencia de toda operación del entendimiento, concedemos que existen muchas especies de animales, y muchos géneros de sustancias y accidentes. Puesto que cuando Dios creó por primera vez todas las cosas, fue verdad que existían todas las especies y los géneros, aunque ningún entendimiento humano hubiese hecho acto alguno de abstracción. Porque siempre fue verdad que los hombres son de la misma especie y los animales del mismo género. El argumento hace fuerza de tal manera que Paulo Véneto defiende por esto con Escoto que los universales existen en las cosas antes de toda operación del entendimiento. Pero a este argumento responde el maestro Soto con dos conclusiones.

Conclusión primera. — La cosa [la naturaleza en su existir real] no es universal en acto, sino cuando la especie inteligible es en acto abstraída de las representaciones sensibles. Es evidente, porque el ser universal en acto es ser inteligible en acto. Pero la cosa no es inteligible en acto sino cuando en acto es abstraída de sus especies, como es evidente (Lib. 3 De Anima, texto 8). Pues el entendimiento posible llega a entender en acto por la especie inteligible recibida en él en virtud del entendimiento agente; luego no existe en acto el universal antes de esta abstracción.

Conclusión segunda. — Sin embargo, con anterioridad a cualquier actividad del entendimiento las cosas son ya especies y géneros, y así deben llamarse. Lo que es evidente por la manera de pensar común a todos: pues [decimos] "Pedro es hombre" y "Pablo es hombre", y el "hombre es animal" y "el caballo es animal". Porque aunque no sean universales en acto, antes de la operación del entendimiento, son, no obstante, especies y géneros.

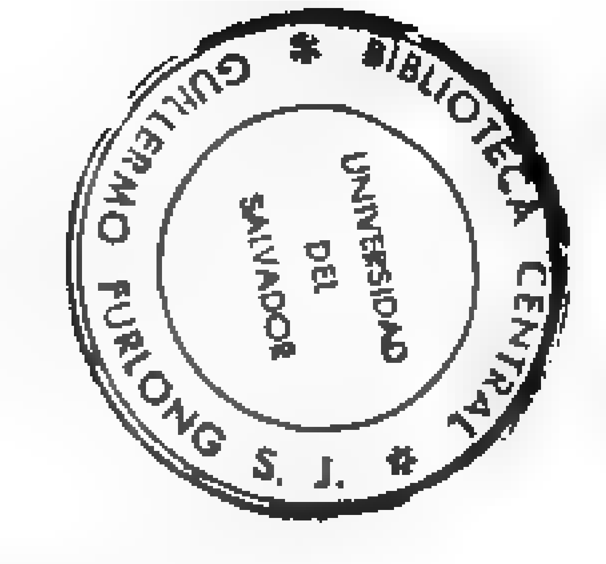
También se prueba porque el universal es objeto del entendimiento no sólo porque mueve en acto, sino porque es capaz de mover al entendimiento, como el color es objeto de la vista, aunque no sea visto en acto. De la misma manera se puede concebir que el universal es género y especie antes de la operación del entendimiento, pero, sin embargo, no tiene aún la forma (*rationem*) de la universalidad. Y aunque sea objeto del entendimiento (como arguye Escoto), y es necesario que el objeto exista antes que el entendimiento cuyo objeto es, sin embargo, la dificultad no tiene fuerza. La razón es porque el universal en acto, según está en el entendimiento posible, precede y en este sentido es anterior a toda operación del entendimiento posible; pues ya antes es universal, una vez abstraída la especie inteligible en virtud del entendimiento agente. Y en este sentido es verdad lo que dice Escoto: que el universal, objeto del entendimiento, existe antes de la operación de éste. Pero si nos referimos a la operación del entendimiento agente, que abstrae las especies inteligibles de las representaciones sensibles, y por cuya operación existe el universal en acto, en tal caso, el universal no existe antes de la tal actividad del entendimiento, sino que es causado por ella. Y entonces el universal no es objeto del entendimiento agente, sino que es causado por él. De esta manera el objeto del entendimiento posible es hecho universal en acto por el entendimiento agente.

En qué se diferencia esta opinión de la de Escoto. — Esta opinión parece coincidir con la de Escoto en algo, pero difiere de ella en esto: Escoto piensa que la universalidad está en las cosas mismas con independencia de toda actividad del entendimiento. Pero, según la mente de Santo Tomás, esto no sucede sin la actividad de él. Pues si el entendimiento agente no abstrayese las especies nunca se causaría el universal, aunque las especies y los géneros ya existiesen, pero en potencia. Pero el que exista en acto una naturaleza humana en muchos, no sucede si no se abstrae.

La respuesta a los argumentos contrarios es clara por lo dicho. *Al primero*: concedemos que lo verdadero por su naturaleza tiene aptitud [para ser conocido], y que existen las especies y los géneros, pero sin embargo no son universales en acto sino por la actividad del entendimiento.

Al segundo: Se concede que el universal es objeto del entendimiento posible, pero sin embargo no lo es del entendimiento agente, sino que es producido por la actividad de éste abstrayendo las especies inteligibles de las representaciones sensibles. Y lo mismo se diga *al tercero*, pues el universal tiene su ser real antes de la operación del entendimiento, pero el ser universal después de la operación de él.





UBICACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL P. ANTONIO RUBIO, S.I., DENTRO DE LA HISTORIA DE LA ESCOLÁSTICA

por ISMAEL QUILES, S.J.

Una de las figuras más sobresalientes de la filosofía escolástica en el período colonial americano, y que a la vez adquirió importancia y nombre de relieve dentro del movimiento escolástico del continente, es la del P. Antonio Rubio [1], quien comenzó brillantemente su carrera de pro-

Nota: Como los lectores advierten, el presente trabajo fue redactado para la revista "Ciencia y Fe"; por ello, hemos incluido una serie de temas clásicos de la filosofía escolástica que son de interés para los especialistas. Por lo mismo, hemos abundado en citas del texto original en latín, porque expresan con más precisión los matices del pensamiento del autor.

Pero, un conjunto de temas particularmente sutiles que suelen ser discutidos entre las diversas escuelas, los presentamos en tipo de letra menor. Los lectores que deseen una visión general del pensamiento filosófico de Rubio, pueden prescindir de estos análisis de cuestiones menores.

Es fácil comprobar que el aporte más significativo de la escolástica clásica se refiere a los grandes temas metafísicos sobre el ser, Dios, el hombre y el cosmos. En los temas de las ciencias naturales no disponían de la base empírica apropiada.

[1] Es muy escasa la bibliografía directa sobre la vida y doctrinas del P. Rubio. Más abundantes son las referencias sobre las ediciones de sus libros. He aquí algunas obras en las cuales se las puede encontrar.

Alcázar, Bartolomé, S.I.: *Chrono-historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo*, Madrid, 1710. Noticias biográficas en el t. II, p. 243.

Beristain de Souza, José Mariano: *Biblioteca hispanoamericana septentrional*..., México, Alejandro Valdés, 1816-1821. 3 vols.

Robles, Oswaldo: *Filósofos mexicanos del siglo XVI*. Contribución a la historia de la filosofía en México. Librería de Manuel Porrúa, México, 1950, 160 págs.

Medina, José Toribio: *Biblioteca hispanoamericana* (1493-1810). Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1898-1907, 7 vols. Ver sobre todo el vol. II.

fesor en México, la ejerció allí por casi un cuarto de siglo y la terminó aún con más brillantez en la Universidad de Alcalá. Contemporáneo de los primeros grandes filósofos y teólogos jesuítas, de Suárez y Vázquez, de Fonseca y los Conimbricenses, desempeñó junto a ellos un papel que en nada desmereció de las geniales cualidades que adornaban al grupo escolástico jesuíta en la España del siglo XVI.

Nuestro objeto es dar a conocer mejor la obra intensa y fecunda realizada por el P. Antonio Rubio, y situarlo dentro de la historia de la filosofía escolástica. Una lectura de sus obras fundamentales anima de inmediato a subrayar la obra escrita de nuestro autor y los méritos que como profesor adquirió tanto en Méjico como en Alcalá. El hecho más conocido, y de extraordinaria significación es que su comentario a los libros aristotélicos de la lógica, llamado *Logica mexicana*, fuese adoptado, con un decreto muy elogioso, como libro de texto de la Universidad de Alcalá, y también muy pronto en otras universidades de

---

Medina, José Toribio: *Historia de la imprenta en México* (1539-1821). Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1907-1912, 8 vols.

Alegambe, Philippus, S.I.: *Bibliotheca Scriptorum Soc. Iesu.* Post excusum Anno MDCVIII Catalogum R. P. Petri Ribadeneirae... Antuerpiae, Apud Ioan. Meursium, 1643.

Valverde Téllez, Emeterio: *Crítica filosófica o estudio biobibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México, desde el siglo XVI hasta nuestros días...*, México, Díaz de León, 1904.

Valverde Téllez, Emeterio: *Bibliografía filosófica mexicana*, 2ª ed., León (México), Jesús Rodríguez, 1913, 2 tomos.

Sommervogel, Carlos, S.I.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Bibliographie, t. VII, Bruxelles, Schepens, 1896.

Cuevas, Mariano, S.I.: *Historia de la Iglesia en México*, t. II, 3ª ed., Edit. Revista Católica, El Paso, Texas, 1928.

Menéndez y Pelayo incluye con frecuencia a Rubio al mencionar los méritos de los primeros filósofos jesuítas escolásticos; pueden verse estas referencias en la obra de Miguel Cascon, *Los jesuítas en Menéndez Pelayo*, Librería Santarén, Valladolid, 1940.

Una excelente síntesis biográfica y doctrinal sobre el P. Rubio se puede ver en la obra del P. G. Furlongo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Ed. G. Kraft, Buenos Aires, ps. 100-109.

España[2] y de América[3], lo cual muestra el valor relevante de la obra del P. Rubio en la historia de la filosofía escolástica.

Vamos primero a dar algunas referencias biográficas; estudiaremos luego las doctrinas escolásticas del P. Rubio; y trataremos, en fin, de ubicarlo dentro de la historia de la filosofía escolástica.

[2] De la rápida aceptación que tuvieron las obras de Rubio nos da testimonio la *Approbatio* del censor oficial de la Universidad de Alcalá, Doctor Tribaldos, a la póstuma de nuestro autor: *De Coelo et Mundo*, publicada inmediatamente después de su muerte: "Et ut aliis hucusque operibus, Complutensis Academiae, quin, et ubique gentium iuventutem enutrit bono lacte doctrinae, hoc demum labore vegetas reddet ad ulteriores quasque disciplinae, quocirca praesentes Commentarios iudico typis et cedro dignissimos".

[3] Es interesante que ya en 1613 la obra del P. Rubio explicada *viva voce*, se ponía como texto para los estudiantes de filosofía en el Colegio Máximo de la Provincia del Paraguay y Chile, el cual acababa de trasladarse de Córdoba del Tucumán a Santiago de Chile. Así informa expresamente en la carta anua de 1613 el provincial, P. Diego de Torres. "Leeránse las Artes por autor, ... y será el Padre Antonio Rubio, que con tanto acierto recogió lo que se podía desear en la materia para maestros y estudiantes". Con esto se dejaba el sistema de enseñar por "cartapacios". Es de notar que el autor escogido para la Teología fue el P. Suárez. Y en la carta anua de 1615 confirma que seguían con Rubio en la filosofía, y apunta los buenos resultados de haber adoptado los dos autores mencionados. Lo interesante es que tanto Suárez como Rubio fueron adoptados con el deseo de enseñar "la doctrina propia de la Compañía de Jesús", con lo que respondían a una orden del P General. Hecho significativo que dice en favor del P. Rubio y del empeño con que mantenían al día sus estudios los jesuítas en América. Cfr. Leonhardt, Carlos, S.I.: *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (1609-1614). Documentos para la historia argentina, tomo XIX: Iglesia. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1927, ps. 203 y 357-358.

El P. Guillermo Furlong cita, además, otro testimonio en el cual consta que todavía en 1616 se mantenía como texto el de Rubio: "Dos años más tarde, al partir para Roma el Padre Juan de Viana, elegido procurador por la provincia del Paraguay, llevaba un papel de las razones y motivos que hubo para comenzar a asentar en esta provincia la doctrina del Padre Suárez y tenerle por expositor de Santo Tomás, y para leer *in voce* al P. Rubio". Acta et Postulationes Congregationis Nonae Cordubae Celebratae. Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús.

I. DATOS BIOGRÁFICOS

Son escasas las noticias que tenemos acerca de la vida anterior a la universitaria del P. Antonio Rubio. Nació en Rueda (Albacete), el año 1548. A los 21 años, cuando estudiaba en Alcalá, entró en el Noviciado de la Compañía de Jesús. Siete años después fue enviado a Méjico, donde terminó sus estudios de teología y recibió el grado de doctor por la Universidad mejicana. Precisamente poco antes de su llegada a Méjico acababa de recibir el P. Provincial un rico donativo para la fundación del Colegio Máximo de los Jesuítas en México, colegio llamado de San Pedro y San Pablo [4]. Pronto se organizaron las Facultades de este Colegio, desde las Humanidades hasta la Teología, de tal manera que la Pontificia y Real Universidad Mexicana sintió que el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo tenía ya más atractivo para los alumnos. La Facultad teológica se encomendó al P. Pedro de Hortigosa, que había venido en la misma expedición con el P. Antonio Rubio. Éste se encargó de la Facultad de Artes y primero enseñó la filosofía y luego la teología, con verdadero éxito entre los estudiantes [5].

Del florecimiento de los estudios en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo da fehaciente testimonio el

[4] Cuevas, o. c., p. 334.

[5] Cuevas, o. c., p. 335. Una prueba evidente de la gran aceptación que tuvo su magisterio filosófico y teológico es el hecho de que fuese llamado más tarde a Alcalá. Como nota Urriza, a la Universidad de Alcalá llevaron los religiosos "los prestigios más distinguidos en las diversas ramas del saber": los mercedarios, a fray Pedro de Ocaña, los jesuítas a Vázquez y Suárez; los carmelitas a fray Antonio de la Madre de Dios, que fue el verdadero autor del *Cursus Complutensis*. En esa lista fue luego a figurar también Rubio, con el éxito que sus obras atestiguan. Cfr. Urriza, o. c., ps. 336-337. Según el mismo autor, en el catálogo de la Biblioteca de la Facultad de Artes de Alcalá, hecho en 1621, aparece incorporado a la Biblioteca junto con las obras de Suárez *Metafísica*, Gregorio de Valencia *De anima*, y de Vázquez *Metafísica y opúsculos morales*, el *Curso en dos cuerpos de Rubio* (p. 68).

hecho de que de inmediato se comenzó a publicar excelentes libros de texto para los alumnos. El Tratado "De Constructione octo partium orationis", del P. Álvarez, textos clásicos latinos, como ser de Ovidio; el Tratado "De Sphera", del matemático, abad de Messana, Francisco Maurolyce, y el Comentario a la dialéctica de Aristóteles, del Cardenal Toledo, seguramente el primer libro de filosofía de un jesuíta publicado en América[6]. Es evidente que los alumnos al manejar como libro de texto los eruditos y a la vez sobrios y profundos comentarios del Cardenal Toledo, y bajo un profesor de la amplitud de erudición y serenidad intelectual de Rubio, debían encontrarse en un clima que no envidiaba al de las universidades de Alcalá o de Salamanca en España. Si tenemos en cuenta que estas obras de texto están publicadas a partir de 1576, la del P. Álvarez, y que la de Toledo lleva la fecha de 1578, se verá la rapidez con que los jesuítas instalaron sus estudios humanistas, filosóficos y teológicos en Méjico.

Del P. Pedro de Hortigosa, profesor de teología, se imprimieron en 1590 dos volúmenes en Méjico[7]. La actividad de escritor de nuestro Padre Antonio Rubio fue mucho más extensa. Escribió densos comentarios a la *Dialéctica*, a la *Physica*, al *De Anima*, y a los tratados físicos menores *De Ortu et Interitu* o *De generatione et Corruptione*, y *De Coelo et Mundo*. Los Comentarios a la Dialéctica fueron primero escritos con más extensión y luego condensados. Aunque con excepción de un tratado de Poética publicado en Méjico en 1605, todas las demás obras de Rubio se publicaron en Madrid, en Valencia o en Lyon, sin duda ninguna que fueron maduradas en sus veinticinco

[6] INTRODUCTIO / IN DIALECTICAM / ARISTOTELIS / PER MAGISTRUM FRAN- / CISCUM TOLETUM SACERDOTEM Societatis Jesu / ac Philosophiae in Romano Societatis Collegio Professore / Mexici / Collegio Sanctorum Petri et Pauli / Apud Antonium Ricardum / MDLXXVIII.

[7] Cuevas, o. c., p. 422.

años de permanencia en Méjico, y la prueba es que la Lógica llegó ya a España bautizada con el nombre de *mexicana*.

A principios del siglo xvii fue llamado como profesor a la Universidad de Alcalá, donde terminó la redacción de sus libros y dirigió sus ediciones hasta que murió, el 8 de marzo de 1615.

De su actividad no magisterial tenemos escasas noticias pero nos permiten conocer que en Méjico fue una de las figuras de mayor prestigio y que gozó de la confianza del virrey don Luis de Velasco. Éste acudía a consultar al P. Rubio en los graves problemas de gobierno, asistía a sus sermones, y aun a sus clases [8]. Se conserva un "parecer" sobre los repartimientos, escrito por los PP. Pedro de Hortigosa y Antonio Rubio, para el mismo Virrey, Luis de Velasco, quien a ellos y a otros teólogos había pedido parecer sobre la licitud de repartir las tierras a los españoles y obligar a los indios a trabajar bajo las órdenes de los encomenderos. La opinión de los dos teólogos jesuítas

[8] Un magnífico testimonio del prestigio de que gozaba el P. Rubio en Méjico nos lo da el P. Francisco de Figueroa, quien prologó la edición póstuma del Comentario al *De Coelo et Mundo*, dedicándolo al que fue íntimo amigo de nuestro autor siendo virrey de Nueva España, don Luis de Velasco, que entonces era presidente del Consejo de Indias. Dice Figueroa, hablando del P. Rubio y su relación de amistad con el virrey:

"Ille enim [Rubio] a primo tui Mexicani regiminis exordio, tibi semper a consilio, semper in deliciis: nec annorum progressu mutuus iste inter utrumque amor consenuit, sed vegetiori aetate adolevit in dies, dum tantum virum Indicis rebus gerundis Pro rex admisces, dum sacris eius concionibus frueris, dum mira sacram Theologiam docentis eruditione pasceris, et magni Pompei aemulus nostri Philosophi Aulam praeses ingrederis, sic cum florentissima illa Mexicana Academia emerito patri post diuturnos in re literario expensos labores, post susceptam foelicibus auspiciis innumeram et sapientissimam sobolem rudem donare, et Doctoris gradum gratis impertiri voluit. Tu coram, novo praesentiae tuae honore eius honores cumulasti, tu solitos amici in Theologiam palestra congresus praesidio tuo fovisti, suspexisti, veneratus es (haud ignota loquor, sed quae ipsismet oculis vidi, suspexi et miratus sum)". *Commentarii in libros Aristotelis stagiritae de Coelo et Mundo: una cum dubiis et quaestionibus in schola agitari solitis.* Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, 1616.

es muy moderada y favorable a los indios. Admiten la licitud de obligar a los indios al trabajo, ya que esto es bueno para el bien público, y los indios, si no es por obligación, no trabajarían. Pero exigen que el trabajo se haga en condiciones humanas, con la debida remuneración, y en manera alguna considerando a los indios como esclavos[9].

La obra fundamental de Rubio es lo que se podría llamar un *Cursus philosophicus* en cinco volúmenes: está escrito en forma de *Comentario* a las obras de Aristóteles, cuyo texto explica, capítulo por capítulo, ceñidamente (*Brevis expositio textus*); pero introduce el estudio de las cuestiones relacionadas con los temas aristotélicos que va tratando. No ha comentado Rubio la Metafísica, pero en la *Lógica*, y sobre todo en la *Física* y en el *De Anima*, entran varios problemas o cuestiones propias de la Metafísica. Con excepción de la Teología Natural, se puede decir que trata todas las demás partes de la filosofía. Aun de la Teología Natural pueden encontrarse problemas en el último libro de la Física. He aquí los títulos completos de este *Cursus* adoptado por la Universidad de Alcalá, en las ediciones que citamos en este trabajo:

LOGICA MEXICANA / R. P. ANTONII / RVVIO RODENSIS / DOCTORIS THEOLOGI, / SOCIETATIS IESV, / Hoc est, / COMMENTARII BREVIORES ET / maxime perspicui in Vniversam Aristotelis Dia- / lecticam: Una cum Dubiis et Quaestioni- / bus, hac tempestate agitari / solitis: / NVNC PRIMVM IN GALLIA / editi, cum Capitum, Dubiorum, Quaestio- / num et rerum notabilium, quae in iis / continentur, Indice / LVGDVNI, / Sumptibus, IOANNIS PILLEHOTTE, / sub signo nominis IESV, / M.DC.XVII. / CVM PRIVILEGIO / . (En 8º, 683 ps., más 20 de índices y 3 de preliminares. Edición no citada por *Sommervogel*).

R. P / ANTONII / RVVIO RODENSIS, / DOCTORIS THEOLOGI / Societatis IESV, / Sacrae Theologiae Professoris, / COMMENTARII IN OCTO

[9] Se puede ver el texto íntegro en Cuevas, o. c., ps. 245-247.

[10] En realidad se nota un progreso en desligarse del comentario de la letra de Aristóteles. Ya el texto no se reproduce. Se da una breve paráfrasis y explicación en tres o cuatro páginas sobre un capítulo de Aristóteles, y se dedican luego cincuenta o cien a las *cuestiones* que más interesaban (*hac tempestate agitari solitis*).

LIBROS / Aristotelis de Physico auditu, seu auscul- / tatione: Vna cum Dubiis et Quaestionibus hac tempestate agitari solitis. / Nunc secundo in Gallia editi. / Cum duplici Indice / . . . / LVGDVNI / Sumptibus Ioannis Caffin et Franc. / Plaignart sub signo nominis Iesv / M DC XL / (En 8º, 676 ps., más 8 de índices y 7 de preliminares)[11].

[11] De estas cinco obras se hicieron las siguientes ediciones, muchas en vida del autor, lo que prueba la grande aceptación y difusión que obtuvieron:

Logica Mexicana (los *Commentarii breviores*, que son los que citamos): Valencia, 1607; Colonia, 1609, 1615; Lyon, 1611, 1617; Brujas, 1626.

En la Biblioteca del Congreso de Washington hay una edición a la cual se le ha puesto la fecha de 1605 [*Logica Mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, 1605]. 2 partes en 1 vol., 20 cms. La "Provisión Real" lleva la fecha 1605. Y se añade la siguiente observación en la ficha bibliográfica: "Esta edición no figura entre las varias del British Museum". Se trata ciertamente de los "Commentarii breviores", pues, aunque falta la portada, contiene ya la dedicatoria a la Universidad de Alcalá con la que Rubio presenta su compendio: ". . quae uberius antea et fusius disputavimus, ea nunc paucis contenta suscipite". Está numerada por páginas, pero éstas divididas en columnas. Sin embargo, todas las bibliografías dan como fecha de la primera edición, 1607.

De anima: Alcalá, 1611; Lyon, 1613, 1620; Colonia, 1613, 1621; Brujas, [redacted]

De ortu et interitu: Madrid? 1608?; Lyon, 1614; Madrid, 1615, Colonia, 1619; Brujas, 1626.

De Coelo et Mundo: Madrid, 1615; Lyon, 1616, 1620; Colonia, 1617, 1626; Brujas, 1626.

Es muy probable que esta lista no sea completa.

Además publicó Rubio la *Logica mexicana* en más extensos comentarios, que abreviados dieron origen al Compendio o *Commentarii breviores*:

La primera edición de esta *Logica mexicana* se habría publicado en Madrid en 1603, en 4º. Medina, en su *Biblioteca Hispanoamericana*, la cita, aduciendo la referencia de Pinlo-Barcia, y agrega que ésta sería la edición príncipe y que es muy probable la existencia de dicha edición, pues la siguiente lleva preliminares de 1603.

Logica mexicana sive Commentarii in vniversam Aristotelis Logicam. Auctore Antonio Rvbio Rodensi, Societatis Iesv Theologo, et professore in Regia Mexicanorum Academia. Cum duplici indice, quorum vnvs quaestiones in hac parte discussas, alter res consideratione dignas refert. Pars prior... Coloniae Agrippinae, Sumptibus Arnoldi Mylh Birckmanni, Anno M DC V, 4º, coll. 1225. Pars Posterior, coll. 781.

Esta obra se reeditó en París, 1615.

Commentarii in Universam Aristotelis Dialecticam, una cum dubiis... in duas partes distributi.. Auctore... Doctore Theologo Societatis Iesv, Theologiaeque Professore... Compluti... 1603.

Se reeditó en Cracovia, 1603; Colonia, 1609, 1615, 1634, Alcalá, 1610, 1613; Londres, 1641.

Cita además Sommervogel: In libros Physicorum Aristotelis Commentarii et qvaestiones. Per Doctorem Antonivm Rvbivm Rodensem, Soc. Iesv Sacrae

R. P / ANTONII / RVVIO RODENSIS, / DOCTORIS THEOLOGI / Societatis IESV, sacrae Theo- / logiae Professoris, / COMMENTARII / IN LIBROS ARISTOTELIS / Stagiritae Philosophorum Principis, de Anima: una / cum dubiis et quaestionibus hac tempestate / in scholis agitari solitis / Nunc primum in Gallia editi, cum duplici Indice, quorum / unus discussas omnes quaestiones, alter res / omnes notabiles complectitur. / LVGDVNI. / Sumptibus IOANNIS PILLEHOTTE, / sub signo Nominis IESV / M DC.XX / Cum Privilegio / (En 8º, 794 ps., 29 de índices y 7 de preliminares).

... / COMMENTARII IN LIBROS / Aristotelis Stagiritae de ortu, et interitu rerum na- / turalium, seu de generatione, et corruptione / earum: una cum dubiis et quaestionibus / hac tempestate in Schola / agitari solitis. / NVNC PRIMVM IN GALLIA EDITI. / Cum duplici Indice, quorum unus capita, et quaestiones / eodem ordine quo agitantur; alter res omnes / alicuius momenti continet / LVGDVNI. / Sumptibus IOANNIS PILLEHOTTE / sub signo Nominis IESV / M.DC.XX. / CVM PRIVILEGIO / (En 8º, 651 ps., más 8 de índices y 3 de preliminares).

... / COMMENTARII IN LIBROS / Aristotelis Stagiritae de Coelo et Mundo: una / cum dubiis, et quaestionibus in / Schola agitari solitis: / NVNC PRIMVM IN GALLIA EDITI / LVGDVNI / SVMPTIBVS IOANNIS PILLEHOTTE / sub signo Nominis IESV / M.DC.XVI / CVM PRIVILEGIO / (En 8º, 556 ps., más 7 de índice y 7 de preliminares).

Theologiae in Mexicano Collegio Professorem. 1620, Compluti, Ex officina Ioannis Gratiani, 4º, 673 ps.

Por fin, trae un "parecer", según el cual Rubio ataca muy decididamente la teoría del *probabilismo* de la Compañía: "Parecer que dio el P. Antonio Rubio sobre los medios que debía tomar la Compañía para evitar los daños e inconvenientes que podían seguirse de contentarse con lo que se llama Doctrina probable". Fechado en Alcalá, el 25 de agosto de 1611, en 10 págs. Aparece incluído en una obra publicada en Madrid, 1768, cuando estaba en pleno auge la campaña difamadora de la Compañía de Jesús, que preparó su supresión pontificia: *"Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la compañía del nombre de Jesús.* Con un resumen de sus relajadas y perniciosas opiniones morales. Traducida del italiano". Por nuestra parte, no hemos podido comprobar en sus obras de filosofía que rechazase Rubio el probabilismo, pues no se ocupa en ellas del problema. No deja de parecernos extraña esta actitud de Rubio dentro de la Compañía.

En la Biblioteca del Congreso de Washington existe también una obra de poética de Rubio que no vemos citada por Alegambe ni Sommervogel:

Rubio, Antonio: *Poeticarum institutionum liber variis ethnicorum christianorumque exemplis illustratus* . Mexici, Apud Henricum Martinez, 1605; pero en el *Catálogo Manuscrito* de la antigua Biblioteca del Colegio Máximo o Universidad Jesuítica de Córdoba, que se conserva en la Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba, aparece también citada junto al Curso de Filosofía esta obra del P. Rubio: "Poeticae Institutiones" (p. 20), que es abreviación del título de la obra conservada en Washington. Por desgracia ésta es una de las muchas obras que desaparecieron de la rica Biblioteca Jesuítica a causa de las sustracciones o descuido de los encargados reales de su custodia después de la expulsión de los jesuítas en 1767

Como ven los lectores, se trata de una obra extensa, ya que los volúmenes, aunque manuales, están impresos con tipos pequeños, y comprenden entre las 500 y 800 páginas. La primera impresión que recibimos, al recorrer cualquiera de las cuestiones, es el sello de erudición, amplitud y serenidad [12], que caracteriza las obras de los primeros jesuítas que escribieron sobre filosofía. Como Toledo y como Fonseca, como los Conimbricenses y como el mismo Suárez, Rubio utiliza ante todo el método histórico, es decir, de estudio de las doctrinas profesadas por los anteriores escolásticos y comentaristas de Aristóteles y reproducción fiel de las citas para cada cuestión, lo que impresiona muy favorablemente a un espíritu crítico. Las opiniones son expuestas en general con tendencia objetiva; aun cuando debemos notar que algunas veces lo hace en forma favorable a la propia tesis [13]. Luego vienen sus propias conclusiones y por fin la respuesta a las dificultades.

Dentro de este marco amplio, tanto doctrinal como históricamente, ya que conoce bien a los comentadores de Aristóteles, desde el gran exegeta Alejandro de Afrodisia, hasta los contemporáneos suyos, como Suárez, Valencia y Vázquez, nos sorprende también muy favorablemente el dominio con que va tratando los problemas y que demuestra un pensamiento profundo y a la vez personal [14]. Deja-

[12] Nos parece acertada la censura del Doctor Tribaldos a propósito de la obra de Rubio *De Coelo et Mundo*, aunque nosotros la aplicamos mejor a sus tratados de *Lógica, Física y Del alma*, que a los de filosofía natural: "...quin opus esse putavi dignum tanto viro, et incepto labori apprime germanum in discurrendi subtilitate, inveniendi facilitate, urgendi vivacitate, et styli tandem maiestate: opus sane non Philosophis tantum, sed Theologis etiam in doctrina D. Thomae versatis per quam utile". O. c. "Approbatio".

[13] Llama la atención la frecuencia con que Rubio califica la opinión escogida por él como la más común: "et est iam communis inter recentiores"; "et moderni fere omnes"; "et ideo ab omnibus fere hoc tempore defenditur" ... Véase, por ejemplo, más abajo el problema sobre el conocimiento de los universales y del singular material.

[14] Prueba de ello es la facilidad con que en un mismo problema pasa de una escuela a la otra dentro siempre de la escolástica. Ver, por ejemplo,

mos para el final de nuestro trabajo la filiación histórico-escolástica de Rubio, que debe ser una conclusión de los datos aportados. Pero podemos adelantar que es un fruto maduro de la reforma escolástica iniciada por los dominicos en Salamanca y que adoptaron los jesuítas en sus Universidades.

II. Análisis de las doctrinas escolásticas del P. Rubio

De los extensos volúmenes de Rubio, que no podemos seguir paso a paso (ni por otra parte hace falta para poderlo situar con precisión y apreciar su valor y sus méritos personales en la historia de la filosofía), hemos ido eligiendo temas característicos, o por la materia o por la forma peculiar con que son tratados, y ellos nos van a servir de guía en nuestra exposición.

A) *Teoría de las distinciones en la lógica.*

Nos parece central en filosofía, y más en la escolástica, la teoría de las distinciones, ya que ella nos da, a la vez que las doctrinas sobre el tema, las perspectivas metafísicas y actitudes intelectuales en un autor.

Rubio sigue en este punto la tradicional entre los autores jesuítas, y que concuerda con la tradición tomista de Salamanca. A la vez aclara su posición antinominalista en el problema de los universales [16], y también su actitud frente a la distinción escotista *ex natura rei.* Distingue, pues, la distinción real y lógica; y en la real subdistingue la que

---

los casos citados más abajo sobre la unidad del concepto del ser y la analogía; y sobre la posibilidad de la creación "ab aeterno".

16 "Non solum dantur voces universales, sed etiam res de quibus sunt scientiae. Probatur haec adversus Nominales..." (*Logica mexicana,* Quaestio prima universalis, nº 31, p. 33).

propiamente existe *inter rem et rem* (entre cosa y cosa) y la escotista *ex natura rei* (según la naturaleza de la cosa). No admite la distinción escotista *formalis ex natura rei*, que reduce a la real, pues para Rubio lo que existe con independencia de la inteligencia es simplemente composición o distinción real [16].

Admite, sin embargo, la denominación *ex natura rei* cuando se trata de la distinción modal, pero advirtiendo como Suárez [17] que ella cae dentro del campo de lo real o independiente del entendimiento. Así en el capítulo IV de la *Logica mexicana*, da la clásica división de las distinciones en "realem (inter rem et rem), ex natura rei (inter rem et modum, vel inter rationes formales), rationis (non est inter aliqua a parte rei, sed fit ab intellectu)" [18].

Es interesante a propósito de la teoría de las distinciones una observación que aclara el valor de la distinción de razón con fundamento en la realidad. Dice Rubio, y en esto repite la misma observación de Suárez, que la composición de razón existe entre elementos que de suyo son reales, pero que están fundidos en una sola realidad. Así la composición de género y diferencia, de animalidad y de racionalidad, es sólo de razón en cuanto a composición, pero no en cuanto a que los elementos sean entes de razón,

[16] "An compositio speciei ex genere et differentia sit realis vel tantum rationis" (*Logica mexicana*, c. 4, q. 4, nos. 22 y ss., ps. 148 y ss.).

"An detur ante operationem intellectus unitas formalis minor numeralis".

Responsio: "Sed an distinguantur haec unitas formalis et numerica in eodem individuo ex natura rei et ante operationem intellectus, vel sola ratione et per intellectum, in hoc non convenit Scotus cum Divo Thoma, asserit enim distinctas esse ex natura rei, sed D. Thomas, quem omnes fere sequuntur, tenet non distingui ex natura rei, sed sola ratione per intellectum, praesupposito tamen fundamento in re, in quantum a diversa radice procedunt, ut explicatum est. Et hoc videtur nobis non solum probabilius, sed omnino verum et tenendum" (ibid., c. 1, p. 3, n. 44, p. 40).

[17] Cfr., por ejemplo, la solución de Suárez al problema de la distinción entre la naturaleza específica y la individuación, refutando la opinión de Escoto, *Disp. met.*, V, 2, 9.

[18] *Logica mex.*, c. 4, q. 4, nº 24, p. 148.

y no algo real. Es real la animalidad y es real la racionalidad en el hombre, pero no se distinguen realmente [19].

Con esto se explica con más facilidad que no admita la necesidad de la distinción formal escotista entre los grados metafísicos, y que se contente con la distinción de razón, excluyendo toda distinción real, tanto la real *inter rem et rem* como la menor entre formalidades *ex natura rei.*

B) *El concepto del ser y la analogía.*

En la *Logica mexicana* encontramos también tratado el tema tradicional sobre el concepto del ser y sobre la analogía, en que las opiniones de los escolásticos están muy entremezcladas, y, por lo mismo, nos permiten tomar el pulso a un autor. Y es curiosa la actitud de Rubio en este conjunto de problemas relativos a la unidad del concepto del ser y a la analogía, ya que va pasando con independencia de una opinión a otra, favoreciendo en este punto a un autor, y apartándose del mismo en el siguiente.

19 "Licet compositio speciei sit realis ex parte componentium realium, sed ex parte distinctionis eorum non est realis, sed rationis, et cum utraque conditio necessaria sit ad realem compositionem, nempe componentia esse realia, et realiter aut ex natura rei distincta *simpliciter loquendo* non est compositio realis, sed rationis, facta ab intellectu, eodem modo quo fieret ex natura rei, si gradus genericus et differentialis essent distincti ex natura rei" (*Logica mex.*, c. 4, q. 4, nº 30, ed. 1605, ps. 152-153).

Ésta es la llamada "compositio metaphysica" (ibid., b) y explicada claramente en toda esta *quaestio.*

He aquí la misma opinión expresada por Suárez: "Dico tertio: individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa... Prima Pars huius assertionis sequitur ex duabus praecedentibus: nam dictum est in prima individuum addere aliquid naturae communi, et in secunda negatum est illud esse distinctum ex natura rei: ergo necessarium est, ut saltem ratione distinguatur, quia, si nullo modo distingueretur, nullo modo adderetur. Nec vero inde sequitur id quod additur, esse aliquid rationis: nam sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest, ut quae realia sunt, sola ratione distinguantur: ita etiam id quod additur, potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur". *Disp. met.,* V, 2, 16.

En lo que se refiere al concepto del ser, lo encontramos sin duda en la escuela de Cayetano, *negando su unidad tanto formal como objetiva*. Más aún, recibimos la impresión de que su actitud es todavía más radical que la de Cayetano mismo.

Citando a los autores jesuítas que defienden la unidad del concepto formal del ser, como a Fonseca, y a Suárez, y aun con anterioridad a ellos al dominico Soto, y por supuesto a Escoto [20], niega decididamente que tengamos un concepto formal uno del ser, y afirma que lo que tenemos son muchos conceptos *formales* correspondientes a cada uno de los conceptos análogos del ser [21]. Y lo mismo (aunque confiesa que ya aquí es más difícil el problema, sobre todo en el caso de la analogía intrínseca) acerca del concepto *objetivo* [22]. Éste no es uno sino múltiple, correspondiendo un concepto objetivo diferente a cada uno de los inferiores del ser. Y es esta teoría general la que él aplica en todos los casos de la analogía. Cita, tanto en lo que se refiere al concepto formal como al concepto objetivo, la teoría de la unidad de Suárez [23], pero se adhiere a la teoría de la pluralidad de dicho concepto [24].

20 *Logica mexicana*, Tract. de Nominum Analogia, nº 26, p. 198.

21 "Concedendum est totum quod assumit et negandum esse impossibile quod decem conceptus formet intellectus, si decem sunt significata analogi, ut contingit in ente, vel etiam plures si plures habeat significata...". "Et ex hoc intelligitur, non dari conceptum formalem analogis communem atque distinctum a conceptibus analogatorum, sed plures tantum eorundem" (*Logica*, ibíd., nº 29, p. 200).

22 Contra Javello y Soto y citando en su favor a Cayetano, Capréolo, el Ferrariense, Fonseca, Vázquez y otros da como probabilior la tercera opinión que "negat omnino dari unum conceptum obiectivum, simpliciter abstractum ab analogatis... Nam si multipliciter dicitur, ergo non uno modo, nec per unum conceptum sed per plures..." (*Logica*, ibíd., nº 39, p. 204).

23 Expresamente en este punto expone la teoría del concepto objetivo uno de Suárez y sus tres principales argumentos. Aunque como hemos visto no la admite, concede que tienen fuerza los argumentos, y da un testimonio de respeto por Suárez, que no hemos visto dado a ningún otro autor en Rubio, después de Santo Tomás: "In his autem tribus, satis consequenter loquitur doctissimus pater" (ibíd., nº 37, p. 104).

24 Una de las principales dificultades que tiene contra la unidad del

En cambio cuando pasamos al problema de la analogía, Rubio coincide totalmente con Suárez. Aquí abandonando decididamente la analogía de proporcionalidad defendida por Cayetano y su escuela, sostiene en sucesivas conclusiones que la proporcionalidad no es suficiente para la analogía; más aún, ni siquiera participa la proporcionalidad en cuanto tal de la razón de analogía, sino que es extrínseca a ella, y sólo hay analogía donde hay atribución, y en tanto en cuanto hay atribución [25]. Con esto no sólo coincide con Suárez [26], sino que lo hace insistiendo mucho más que él en la exclusión de la analogía de proporcionalidad.

C) *Problema de los universales.*

Acerca de los universales adopta la actitud del realismo moderado de la escuela salmantina, que es común también a todos los autores jesuítas. Por de pronto, exclusión del nominalismo, y también, como menos probable, la teoría de Escoto que aplica a este caso la distinción formal ex natura rei. No vamos, pues, a detenernos en este punto, del cual hemos tratado a propósito de las distinciones [27].

---

concepto del ser es que de ella se seguiría, insiste Rubio, la univocidad, que en manera alguna quiere admitir: "...quia tota adversitas (sic) substantiae et accidentis, est per modos intrinsecos per se et in alio; si ergo hos non includit actu, sicut genus non includit actu differentias, erit unus simpliciter, et consequenter univocus" (ibíd., nº 41, p. 205). E insiste dos veces más sobre el mismo argumento en el número siguiente.

25 "Ex his conclusionibus sequitur proportionalitatem non esse veram analogiam nisi ut per se coniunctam attributioni; et ratione huius, non ratione sui: et ideo non facere distinctam speciem analogorum ullo modo, sed omnia analogata esse attributionis, ut docuit expresse Divus Thomas, I p., q. 13, art. 6..." (ibíd., nº 12, p. 195). Al texto *De veritate*, q. 2, art. 12, responde que en la *Summa* retractó aquella opinión (ibíd., nº 22, p. 198). Ver la misma conclusión al tratar de la analogía del ser en particular, nºs. 69-72, ps. 222-224.

26 Cfr. *Disput. met.*, XXVIII, sect. III, nº 11.

27 Cfr *supra*, nº 1. No da mucha importancia al nominalismo, ni siquiera en el problema clásico de los universales. Sólo dedica unas líneas

Pero hay otro tema relacionado con el conocimiento de los universales, y que ha tratado en los comentarios a la *Physica* y al *De anima*, y que nos parece de mayor interés para estudiar la mentalidad de Rubio. Es el que se refiere al conocimiento de los universales en cuanto al orden de prioridad de ellos entre sí, y respecto de los singulares. Podemos concretar el problema en estas dos preguntas:

Entre los universales, ¿conocemos primero los más universales o los menos universales?

¿Conocemos primero los universales o los singulares?, pregunta que está relacionada con esta otra: *¿conocemos directamente el singular material, o bien primero conocemos el universal y por su medio e indirectamente el singular?*

Estos dos problemas son clásicos y centrales dentro de la escolástica y han sido tratados por ello con bastante interés por casi todos los comentaristas de Aristóteles. Se hallan vinculados con la mentalidad aristotélica de la ciencia, con su teoría del conocimiento por el entendimiento agente y posible, y con textos aristotélicos que han sido objeto de prolongadas discusiones. Veamos la actitud de Rubio acerca de ambos problemas:

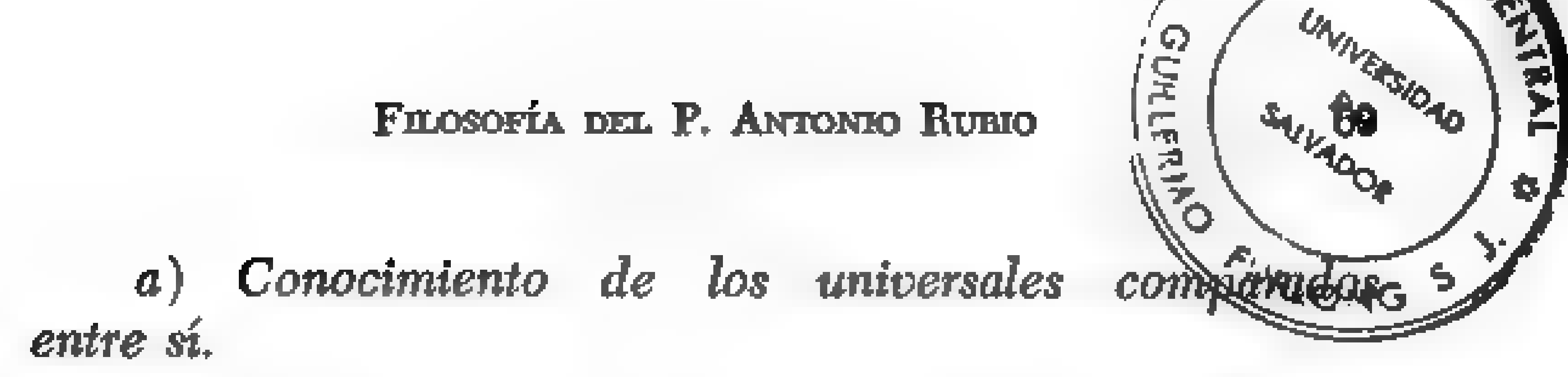
---

y de pasada: "Omitto opinionem Nominalium, qui solum posuisse videntur universalia in vocibus, de quibus scientiam esse dicebant et non de rebus".

"Vera sententia Aristotelis et communis iam in schola, ab omnibus tenenda, tribus conclusionibus explicanda est. Prima conclusio. Non solum dantur voces universales, sed etiam res de quibus sunt scientiae. Probatur haec adversus Nominales auctoritate Aristotelis...".

"Secunda conclusio. Non datur universale separatum realiter a singularibus. Haec contra Platonem...".

"Licet omnes res mundi sint universales, in ipsismet singularibus dantur universales naturae, de quibus praedicantur. Haec est adversus Heraclitum..." (*Logica mexicana*, Commentarii in Praedic. Porphyrii, q 1, nos. 30, 31, ps. 33-34).



a) Conocimiento de los universales comparados entre sí.

En este problema Rubio sostiene que nuestra inteligencia conoce primero los más universales que los menos universales, procediendo del conocimiento de aquéllos a éstos. Con ello se sitúa de parte de Santo Tomás y en contra de Escoto, que sostienen, al parecer, opiniones diversas en este punto, interpretando cada uno a Aristóteles en su favor. Juntamente con Escoto cita Rubio también al dominico Soto, y podría citar a Fonseca, que sostiene en este punto la tesis escotista [28]. En favor propio cita Rubio a Santo Tomás, a Avicena, Simplicio, Temistio, Capréolo, el Ferrariense, Cayetano, Egidio... (podría citar también a Suárez [29]), y concluye Rubio "es común en la Escuela y se debe mantener" [30].

b) Conocimiento del singular material.

En cambio, cuando se trata de comparar la prioridad entre el conocimiento del singular y del universal, Rubio insiste con energía en que primero conoce nuestra inteligencia el singular, aun el singular material, y que de él nace el universal. Y dice "haec est iam communis fere sententia Scholae"... "et... videntur nobis probabilior et sequenda" [31]. Y allí nos remite a las opiniones que él expone y critica en el libro III *De anima*.

En efecto, allí encontramos extensamente tratado el tema, y con el acento tan cargado sobre el conocimiento del singular material como no lo hemos visto en ningún otro autor. La teoría de Escoto y sobre todo las teorías de

[28] Petri Fonsecae, *In libros metaphysicorum*..., t. 1, Francofurti, 1599, L. I, c. 2, q. 2, sect. 6, col. 161 y ss.
[29] Suárez, *De anima*, L. IV, c. III, Dubium II, nº 16.
[30] *Physica*, L. I, c. 1, q. 3, p. 29.
[31] Ibíd.

Suárez las tiene a la vista, pero las lleva todavía, si cabe, más lejos. Creemos de interés reproducir los textos de Rubio en este punto, porque muestran su enérgica personalidad.

Trata el tema en el libro II, cap. IV y V, q. III. Después de haber excluído la opinión extrema de algunos antiguos comentadores de Aristóteles (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Filipón, Averroes) para quienes nuestra inteligencia no conoce por sí misma los singulares, sino sólo por los sentidos que le están subordinados a ella, se pregunta si la inteligencia conoce los singulares materiales "per speciem propriam" o "per speciem universalis"[32].

Y propone la 1ª opinión, que niega la especie propia del singular material, donde se alinean los tomistas más tradicionales:

"Et 1ª opinio tenet non dari speciem impressam repraesentantem singulare materiale, nec per talem speciem propriam eam cognoscere intellectu. Ita D. Thomas expresse I p., q. 86, a. 1. Et Caietanus, Ferrariensis, Capreolus, Argent. et ceteri Thomistae nemine discrepante, et novissime eam sequuntur noster Fonseca, Conimbricenses. Probatur testimoniis Aristotelis..."[33].

La segunda opinión que sostiene el conocimiento directo del singular material y agrupa autores menos tomistas, sobre todo Escoto y Ocam:

"Secunda opinio tenet intellectum nostrum per se et directe et ideo per propriam speciem cognoscere singulare materiale... Ita Scotus, Richardus, Gregorius, Occham, Burleus, Marsilius et Thienenensis, Apollinaris, Toletus, Valentia, Durandus, «et est iam communis inter recentio-

[32] *De anima*, L. III, c. 4 y 5, Tractatus de Intellectu Possibili, q. 3, nº 102, p. 664.

[33] Ibíd., nº 103, p. 661.

res»" [34] (lib. III, c. IV, et V, Tract. de Intellectu possibili, q. 3, n. 110, p. 684 et ss.).

El P. Rubio se decide por esta última, aunque sea apartándose de la opinión expresa de Santo Tomás. Pero es notable no sólo el respeto con que lo hace, sino la autoridad del Angélico, por la cual *solamente*, y a pesar de las razones, sigue considerando la tesis contraria como "valde probabilis". Y aun para probar la propia tesis se apoya en los principios de Santo Tomás: "ex mente Divi Thomae".

"Ex his duabus opinionibus prior videtur mihi valde probabilis propter solam auctoritatem Divi Thomae: posterior vero efficacioribus rationibus probatur, et quibus vix potest satisfieri, et ideo ab omnibus fere hoc tempore defenditur, longeque plausibilior est. Et propterea eam defendere statui..." [35].

Y tal vez es éste uno de los problemas en que Rubio avanza con más decisión [36].

[34] Ibid., nº 110, ps. 666-7.

[35] Ibid., nº 113, p. 667.

[36] He aquí sus conclusiones sin titubeos:

"Prima est, intellectus agens per se et directe producit in intellectum possibilem speciem repraesentantem distincte singulare materiale determinatum. Hanc probo ex his quae superius etiam ex mente Divi Thomae definita sunt a nobis...

"Secunda assertio, *naturaliter est impossibile, quod intellectus agens producat speciem repraesentantem naturam universalem, sed semper et necessario producit speciem repraesentantem singulare*...

"Tertia assertio, *per primam cognitionem cujuscumque objecti nunquam cognoscitur universale, sed semper singulare; et ideo primo cognitum ab intellectu nostro non est universale ser singulare*...

"Ex His autem tribus assertionibus tria alia infero. Primum *non esse verum quod singulare materiale cognoscatur a nostro intellectu cognitione reflexa et non directa*...

"Secundo infero, *falsum esse quod a quibusdam recentioribus dicitur, videlicet speciem impressam ab intellectu agente representari universale et singulare*. Quod ex nostri tenent Valentia... et Conimbricenses... (y podría añadir que Suárez la da como probable).

"Tertio infero *falsum esse quod a quibusdam aliis dicitur, videlicet per actionem intellectus agentis circa phantasmata praeviam productioni speciei*

CH) *Distinción entre el alma y sus potencias vitales.*

Otro problema que nos permite sondear la actitud de Rubio entre los escolásticos es el clásico de la distinción entre las potencias vitales y el alma. De él se ocupa en el Tratado *De anima*, lib. II, cap. 3, *Tractatus de potentiis animae*. También moviéndose con libertad entre los diversos autores y escuelas, sostiene de manera progresiva estas tres tesis: 1) que las potencias vitales se distinguen realmente del alma; 2) que sin la omnipotencia absoluta de Dios, no puede existir ninguna creatura que obre inmediatamente por su sustancia, sin la ayuda de las potencias vitales; con lo cual reafirma la necesidad que el alma tiene de éstas; 3) pero por otra parte sostiene que las po-

---

intelligibilis, vel per eandem quae est productio eiusdem speciei fieri, ut natura universalis reluceat in eisdem phantasmatibus, et ideo possint concurrere cum intellectu agente ad producendam speciem universalis'.

De anima, ibíd., nos. 113-124, ps. 667-671. De acuerdo con esta teoría, la cual, como con solidez prueba en los nos. 130-131, ps. 672-673, en nada deroga a la espiritualidad del entendimiento, explica la forma en que se produce la abstracción del universal, obra no del entendimiento agente sino del posible. "Supposito, quod non detur species intelligibilis producta ab intellectu agente repraesentans naturam universalem, explicare oportet, quonammodo cognoscatur universale a nostro intellectu: nam cognosci sine specie, per quam repraesentetur, impossibile est. Cui respondeo cognosci per similitudinem, aut convenientiam singularium hoc modo: productis speciebus singularium ab intellectu agente, cognoscit per eas intellectus possibilis primo et per se, atque directe singularia ipsa. Deinde considerat in eis naturam in qua conveniunt non consideratis differentiis individualibus, per quas differunt, elicitque cognitionem, atque speciem expressam universalis, et haec est vera, et propria abstractio ut explicui in quaestionibus universalibus Dialecticae". Ibíd., nº 125, p. 671.

"Media autem cognitione atque specie expressa repraesentante naturam universalem, imprimere sibi potest intellectus possibilis aliam speciem intelligibilem repraesentantem naturam universalem, quam sibi reservat, in quantum est memoria pro usu futuro: nempe, ut quoties se obtulerit occasio, possit eandem naturam universalem iterum cognoscere sine nova cognitione singularium". Ibíd., nº 127, p. 672.

Rubio coincide totalmente con Suárez. Cfr. *Disp. met.*, VI, S, nos. 5, 3, 9 y 11, donde el Eximio se refiere, como Rubio, al caso de la formación del universal directo.

tencias del alma pueden ser separadas de la sustancia por la omnipotencia absoluta de Dios.

He aquí los textos:

1) "Si las potencias vitales son realidades distintas del alma" [37] (lib. II, cap. III, Tract. de pot. anim., q. 1; p. 228).

Contra los nominalistas que niegan toda distinción y los escotistas que aplican su distinción formal, Rubio defiende la real, con los tomistas tradicionales; hasta Soto, Toledo y Báñez.

Confiesa que los argumentos comúnmente dados son flojos. Y él da varios argumentos y explicaciones [38].

2) "Si Dios puede dar a una creatura la potencia de obrar directamente por su sustancia misma" (ibíd., Dubium incidens, nº 21 ..., p. 227).

Contra "algunos modernos", y apoyándose en el texto, aunque no expreso, de la Suma, I p., q. 54, art. 3, sostiene la negativa.

Lo prueba con dos argumentos sacados de S. Tomás y que vienen a decir: En sólo Dios su operación es su sustancia, porque sólo Él es infinito.

En la creatura la operación no es (realiter) su sustancia, sino "accidens", y esto porque tiene esencia finita.

No puede por ello obrar por su sustancia [39].

Propone el argumento de Santo Tomás de manera que la diferencia entre el "actum essendi" y el "actum operandi" está en que el primero termina sustancialmente la esencia y es su sustancia (no se distingue en realidad); en cambio, las potencias operativas son actos "accidentales" y por eso se distinguen realmente [40].

[37] *De anima*, L. II, c. 3, Tract. de potentiis animae, q. 1, p. 218.

[38] Ibíd., nº 6, p. 220.

[39] Ibíd., nº 22, p. 227. Podría Rubio probar la consecuencia así: Essentia creaturae *realiter* distinguitur ab actu essendi. Ergo "*a fortiori*" ab actu operandi. Pero este argumento supone la distinción real entre esencia y existencia, que creemos no admite.

[40] Ibíd., Dubium incidens, nº 23, p. 228. "Quia quidquid advenit

3) En el tercer problema, contra Cayetano y Capréolo, pero con el Ferrariense, Báñez y Soto, sostiene que las potencias del alma pueden "per potentiam Dei absolutam", ser separadas del alma porque son *accidentia absoluta*; no modales, como la presencia, la figura, etc.[41].

D) *La teoría de los modos.*

Tema de caracterización es asimismo la teoría de los modos. Aquí se siente la influencia de Suárez, aun cuando no lo cite muy expresamente. Admite, como acabamos de ver, al tratar de las potencias del alma, modos accidentales, y también, como vamos a ver enseguida, modos sustanciales. El modo sustancial es "entitas realis distincta ab entitatibus materiae et formae, et ideo quod distinguatur ab eis realiter, non sicut una res ab alia, sed sicut modus a re, quam distinctionem vocant ex natura rei"[42].

Nótese de paso este texto que sirve para aclarar su teoría de las distinciones, y cómo bajo el *realiter* comprende la doble distinción *sicut una res ab alia* y *sicut modus a re.*

El modo característico sustancial es, concordando en esto con Suárez, el de la unión sustancial, del cual trata en la *Física.* La dificultad que contra este modo suele ponerse, la resuelve con la teoría también coincidente con la de Suárez, porque el modo no es lo que se une, y por lo tanto no necesita de un nuevo modo para unirse[43].

---

enti iam complete in sua essentia, et per suam subsistentiam, *non potest esse substantia eius*, sed accidens (est) ei supperadditum, atque adeo realiter ab eo distinctum; quia non potest entitas realis supperaddita esse idem realiter cum entitate cui additur. Praeterquam quod satis efficaciter probatur repugnare quod accidens reale sit idem realiter cum substantia".

41 Cfr. ibíd., q. 2, nos. 26-27, ps. 229-230.

42 *Physica*, L. 1, tract. 2, q. 6, nº 60, p. 148.

43 Las partes son las que se unen, y el modo es aquello con que se unen: "partes, cum sint res quae uniuntur"... "unio ipsa, cum non sit res unita, sed ratio vel modus unionis", "unio..., cum sit modus, et non res". Ibíd., nº 59, p. 147.

Donde es de notar que usa el término "res" como sinónimo de "entitas", de modo que lo que no entre como distinción formal (formaliter) o modal, entra en la distinción real "sive inter rem et rem, Petrum et Paulum, sive inter entitatem et entitatem, materiam et formam". Nueva observación, interesante a la vez para aclarar la teoría de los modos y de las distinciones. Claramente nos expone su pensamiento en estas dos tesis que pueden servir de resumen sobre su teoría del modo sustancial: 1) la existencia del modo sustancial es negada, según Rubio, por Aristóteles y Santo Tomás; pero él la afirma, teniéndola por la más común entre los modernos: "secunda opinio est communis inter modernos, quod materia et forma uniuntur per aliquem modum substantialem distinctum ab eis ex natura rei" [44]. Al modo de unión lo explica en la forma más sencilla posible, de manera que la unión, que es el modo sustancial, es el todo, "est totum" [45].

2) De donde con facilidad fluye su segunda tesis, que no hay más que una sola unión y que no existe "unio unionis", citando en favor suyo expresamente a Suárez. "Secunda opinio unam tantum (unionem, sive modum substantialem) ponit, et illam ordinis corporei. Ita P. Franciscus Suarius... et plures moderni, videturque nobis probabilior" [46].

E) *Teoría de la materia.*

La teoría de la materia es un nudo de problemas cosmológicos, psicológicos y gnoseológicos para la filosofía escolástica, que ha ido dividiendo las escuelas escolásticas entre sí. He aquí algunos tópicos que pueden darnos a conocer la mentalidad del P. Rubio:

[44] Ibíd., nº 57, p. 146.
[45] Ibíd., nº 59, p. 147.
[46] Ibíd., nº 66, p. 150.

1) *La materia como pura potencia.*

Afirma Rubio que la materia "est pura potentia, quatenus non habet actum intra essentiam", es decir, que en la materia no podemos distinguir ninguna composición esencial de género (potencia) y diferencia (acto). En este sentido defiende Rubio la pura potencialidad de la materia, y lo hace citando en contra a Escoto, a Enrique de Cante, Biel, los nominalistas, Pereira y Toledo; pero en favor a Santo Tomás, a Avicena, Capréolo, Cayetano, Ferrariense, Soncinas, Soto, Durando, Fonseca y los Conimbricenses. Como se ve, sigue el grupo predominante entre los tomistas [47].

2) *Pero la materia no es pura potencia, simplemente hablando.*

En efecto, tratando de las relaciones de la materia y la cantidad, Rubio abandona el grupo predominante tomista para sostener que la materia de suyo no es pura

[47] *Physica*, L. I, tract. 1, q. 2, nos. 11-12, p. 78.

Sin duda que por esto mismo dice en la *Logica* que la materia es la raíz de la potencialidad por ser pura potencia, y la forma es la raíz de la actualidad.

Es también interesante notar cómo en el mismo texto que a continuación trascribimos considera la composición de género y diferencia como composición metafísica de acto y potencia. En estas consideraciones está inspirado a la letra en el Angélico: "Secundo notandum est, Conceptum Generis, et Differentiae, sic se habere, ut ille sit potentialis, atque imperfectus, determinabilis tamen, et perfectibilis, per conceptum Differentiae; et conceptum Differentiae habere modum actus, eum determinantis atque contrahentis. Unde sequitur, Genus ex imperfectori gradu naturae desumi, Differentiam vero, ex perfectiori: et quia radix totius potentialitatis, in rebus materialibus, est materia: quae in sua essentia nullum habet actum, sed est pura potentia determinabilis per formam, tanquam per proprium actum; et radix totius actualitatis, est forma, per quam determinatur materia ad talem speciem. ideo dictum est ab Arist. *Genus sumi a materia, et differentiam a forma:* quod solum intellexit in rebus materialibus: in quibus compositio metaphysica ex Genere, et Differentia, praesuponit tamquam fundamentum Compositionem Physicam, ex materia et forma". *Logica mexicana*, c. 4, De differentia, q. 3, n. 17, p. 144.

potencia, sino que tiene por sí misma sus partes integrantes, entitativamente distintas con independencia de la cantidad.

"*An materia vel substantia ex ea forma composita habeat in se partes integrantes* (entitative ac numerice distinctas) *vel a quantitate eas recipiat*" [48]. Aquí cita en favor de la pura potencialidad de la materia a Capréolo, Cayetano, Ferrariense, Soncinas, Soto, Toledo, Durando, Alberto Magno... "et videtur Divus Thomas et Aristoteles". Pero esta vez los abandona, para sostener que la materia tiene las partes entitativas por sí mismas, o que el compuesto de sustancia y forma tiene sus partes integrantes entitativa y numéricamente distintas por sí mismas, con Escoto, Enrique Gandavense, Egidio, Paulo Véneto... Fonseca, los Conimbricenses, "et modernis fere omnibus", quare iam videtur communis in Schola, et nobis videtur probabilior et tenenda" [49].

Como es con facilidad observable, esta opinión deshace todo el fundamento de la "materia quantitate signata", como principio de individuación.

3) *La materia y la forma.*

Hemos visto con anterioridad que la unión de la materia y de la forma se realiza mediante el modo sustancial.

A propósito del tema de la unidad o pluralidad de las formas Rubio sigue a los tomistas de la escuela de Cayetano y también de la escuela jesuíta, sosteniendo contra el escotismo que la forma debe ser *una*, pero eso, *naturalmente* hablando.

En cambio, no ve dificultad en que sobrenaturalmente, "per potentiam Dei absolutam", puedan darse muchas formas sustanciales en un solo sujeto, siguiendo en esto a Fonseca

[48] Ibíd., L. I, c. 3, q. 2, p. 45.
[49] Ibíd., n. 71, p. 46.

seca, y a Suárez (aunque no lo cita), "et nobis videtur probabilior" [50].

4) *La materia y su existencia.*

En este punto deja también Rubio la corriente más tradicional del tomismo, para seguir la opinión de Escoto, los nominales y los primeros escolásticos jesuítas. Se pregunta:

"Si la materia tiene propia existencia por sí o sólo por la forma".

Cita en favor de la forma a Durando, Caietano, Ferrariense, Soncinas, Javelo, Soto... [50 bis].

También cita en favor de esta opinión a Aristóteles.

Pero Rubio sostiene que tiene su propia existencia "ex se et non a forma", con el Gandavense, Escoto, Gabriel, los nominales, algunos tomistas, Pereira, Toledo, Fonseca, Suárez: "Et haec est probabilior et magis conformis cum doctrina Aristotelis" [51].

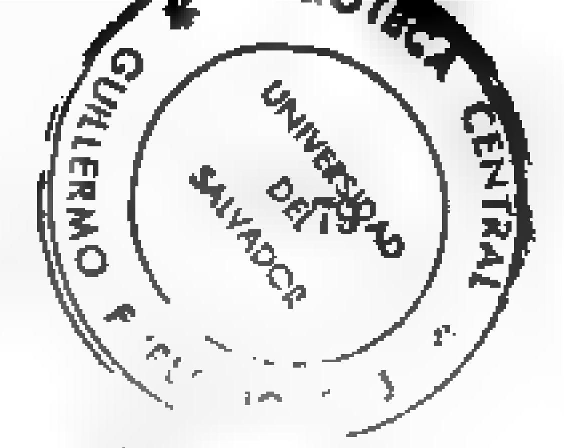
Esto es incompatible con la estructura del tomismo rígido antiguo y moderno, sobre la distinción real de la esencia y la existencia en las creaturas y la limitación del acto por una potencia realmente distinta.

[50] *Physica*, L. I, tract. 2, q. 7, n. 72, p. 153. También en el *De anima* rechaza la forma de corporeidad escotista y la pluralidad de formas sustanciales en vivientes y no vivientes. L. II, c. 3, tract. de modo quo anima informat corpus, q. 6, nos. 159 y ss., ps. 178 y ss.

[50 bis] También la atribuye a Santo Tomás. "et videtur *expressa* apud Divum Thomam multis suae doctrinae locis, sed praesertim I p., q. 7, a. 2 ad 3, ubi ait: materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum quam creatum".

"Et q. 4 de Potentia, art. 1, n. 8: Quidquid enim in rerum natura invenitur actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est *actus* eius; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri".

[51] Ibid., L. I, tract. 1, q. 3, nos. 17, 19, ps. 81-92. Por supuesto que también las formas tienen según Rubio su existencia propia parcial, y por cierto identificada realmente con su esencia: "De formis autem materialibus non dubitamus an habeant proprias et partiales existentias; quia supposito *quod existentia non est alia entitas ab essentia*...". L. I, tract. 2, q. 4, nº 34, p. 135.



5) *La materia y la subsistencia.*

También en este punto sostiene Rubio que la materia posee su propia subsistencia (que es *parcial* respecto del compuesto):

"Materia habet etiam *subsistentiam* partialem". Coincidiendo asimismo con Suárez... "et eam sequuntur ex modernis plures, videturque mihi probabilior et magis conformis doctrinae Divi Thomae" [52].

F) *Esencia y existencia.*

Acerca de este debatido problema que dividió fundamentalmente, con excepciones de ambas partes, a la escuela dominicana de la jesuítica, Rubio se muestra partidario de la distinción de razón, aun cuando confiesa que se trata de un tema discutible, y está lejos de darle la importancia que con posterioridad se le ha atribuído. Hasta el punto de que no hemos encontrado ningún capítulo especial dedicado al problema de la esencia y la existencia, y a su distinción, sino que lo trata por lo común incidentalmente, a propósito de otros temas tangenciales.

Tal vez donde nos da una idea de conjunto del problema y de sus opiniones sea en la *Physica*. Éstas pueden reducirse a tres afirmaciones: 1) no es cierta ninguna de las dos opiniones sobre la distinción real o de razón; 2) la distinción de sola razón, con fundamento en la realidad, es más probable y más común; 3) la distinción de razón es no sólo más probable sino mucho más "longe probabilius".

He aquí los textos sacados del mismo tratado:

1) No es *cierta* ninguna de las dos opiniones. Hablando de si la materia tiene en sí alguna esencia, dice:

[52] Ibid., q. 4, nº 26, p. 84. Consecuente con estas afirmaciones defiende también en la q. 5 siguiente que la materia prima puede existir sin la forma *per potentiam Dei absolutam.*

"Quaestio igitur non procedit de actu formali, nec de actu existentiae, quem omnes sentiunt extra essentiam creaturae esse (*licet non sit certum an distinguatur ab ea realiter vel ratione tantum*) et ideo existentia materiae sive a se illa habeat, sive a forma, certum est non pertinere ad suam essentiam" [53].

Aquí opone "realiter" y "ratione *tantum*", donde evidentemente en su "distinctio rationis" queda excluida toda distinción actual independiente del entendimiento, que es la distinción tal como la entendió *Suárez* [54].

Ahora bien, para Rubio:

2) "Existentia est *actus* substantialis naturae vel essentiae substantialis, per quem actu est in rerum natura et extra causas", y "Existentia *iuxta probabiliorem sententiam* et magis communis in schola, *idem est realiter* cum essentia vel natura cuius est" [55].

3) Immo et "longe probabilius".

"Vel existentia est *eadem entitas* realis cum essentia, vel distincta: si primum concedatur (quod longe probabilius est) evidens est materiam habere propriam existentiam a se..." [56].

Aquí está tratando de la materia prima y de su existencia, que no iba a considerar como "res" et "res", sino como entidades imperfectas ambas muy metafísicas, muy *incompletas*, como que se destinan a formar una "entitas" real incompleta: ni aún en este caso mitiga su censura: la "identidad *real*" es "longe probabilius".

Y confirma su opinión al hablar de las formas y su existencia parcial, en otra parte:

"De formis autem materialibus non dubitamus an habeant proprias et partiales existentias: quia supposito quod *existentia non est alia entitas ab essentia...*" [57].

Otro pasaje en el cual defiende la distinción de razón y niega la real, está en el *De anima*, al hablar de las potencias vitales. Por ser significativo, a nuestro parecer, y por demostrar que en realidad el P. Rubio no sólo excluía la distinción real más crasa, que se atribuye a Egidio Romano, sino también la otra distinción real más sutil, que los modernos tomistas defienden entre la esencia y la existencia, por tratarse no de entibus, sino de principiis entis, o de principiis quibus, lo vamos a trascribir y analizar con alguna distinción.

Se pregunta Rubio: En el alma separada del cuerpo la "potencia vital", es decir, de dar la vida biológica a la materia, ¿cómo existe en relación con

[53] L. I, tract. 1, q 2, nº 11, p. 77. La misma actitud aparece en la *Logica mexicana*: "Actualitas atque perfectio essentiae creatae, per quant est at in extra causas, est esse actualis existentiae, realiter aut sola ratione ab eadem essentia distinctum", c. 4, n. 20, p. 146.

[54] *Disput. metaph.*, XXXI, 13, 18. Como es sabido, para Suárez la contracción o limitación metafísica no requiere la distinción actual independiente de nuestra inteligencia (*ex natura rei*) entre lo contraído y lo que contrae, sino que para ella basta *la distinción de conceptos* con algún *fundamento en la realidad*.

[55] *Physica*, L. I, tract. 1, q. 3, nº 19, p. 82.

[56] Ibíd., nº 20, p. 83.

[57] Ibid., q. 4, nº 34, p. 135.

la sustancia misma del alma? Como los lectores comprenderán, se trata de una cuestión muy sutil en sí misma.

"An potentia vitalis separata ab anima, existeret per modum perseitatis et superadditum, vel per solam actualem existentiam propriam cum negatione actualis inhaerentiae".

El problema se entiende también de cualquier accidente absoluto, "quod a Deo separaretur a subiecto, ut de quantitate Eucharistiae ." [58] (lib. II, Tract de potent. animae in generali, q. 3, n. 32; p. 233).

Entre las tres opiniones citadas, elige esta vez Rubio la de Escoto, que le parece concordar más con Santo Tomás:

Caietano: "modus perseitatis": "existentia substantialis actualis supernaturaliter communicata".

Suárez: "modus accidentalis"... "sed quasi substantialis quantum ad officium".

Scotus: "per negationem actualis inhaerentiae, et divinam efficientiam illud sine subiecto sustentantem, per propriam existentiam actualem, quam habet et per quam est extra causas"..., "videtur mihi magis ad mentem D. Thomae et longe probabilior" [59] (ibíd., nº 38, p. 234).

Fundamentando su tesis con claridad opone en el problema presente la distinción "ex natura rei" y "sola ratione"; y aunque atribuya a Santo Tomás como "verisimilius" suya la distinción "ex natura rei" (lo que le conviene a él mucho para la presente cuestión), sin embargo su opinión es "quamvis *sola ratione* distinctum a natura". Nótese que aquí en páginas frente a frente propone las tres distinciones: "realiter", "ex natura rei" y "sola ratione", escogiendo él esta última, aunque ha atribuído la "compositio realis", fundada en una distinción "ex natura rei" al Angélico.

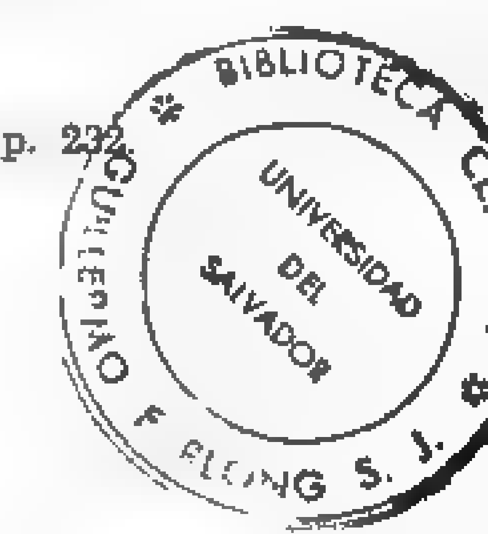
Todo el texto es interesante, pero he aquí las citas más a nuestro caso (subrayamos nosotros: "cum sit in opinione positum, an existentia actualis cuiuslibet naturae substantialis vel accidentalis distinguatur *ex natura rei* ab eadem eius natura vel *sola ratione*, verisimile est Divum Thomam (ut ex multis suae doctrinae locis probabiliter satis colligitur) existimasse, quod ex natura rei distinguantur et eandem existentiam sic distinctam terminare naturam; sed esse per se in substantiis, et ideo esse subsistentiam earum constituentem eandem naturam in supposito vel persona, et cum ea efficientem compositionem realem ex esse et quod est, aut ex natura et subsistentia"...

"Et hanc compositionem similem esse compositioni angelorum ex esse per se positivo et quod est" [60].

Et cum affirmet D. Thomas constituere *realem compositionem* cum essentia, sentire videtur, quod *ex natura rei* distinguatur ab ea, quia realis compositio non potest fieri nisi ex componentibus *realiter vel natura rei inter se distinctis*" [61].

Rubio sin embargo sostiene a continuación que la distinción entre la naturaleza y la existencia en los accidentes es de *sola razón*:

[58] L. II, tract. de pot. animae in generali, q. 3, nº 32, p. 233.
[59] Ibíd., nº 38, p. 234.
[60] Ibíd., nº 51, p. 240.
[61] Ibíd., nos. 52-53, ps. 240-241.



"Ad secundum concedimus existentiam per se accidentis separati a subiecto non consistere in sola negatione actualis inhaerentiae, sed imprimis importare actualem existentiam positivam et naturalem, quamvis *sola ratione* distinctam a natura" [62].

Textos ambiguos:

Un texto que podría ofrecer alguna dificultad aparente es el siguiente:

"Praeter actualem existentiam, alium modum essendi esse iis (formis substantialibus materialibus) concedendum distinctum ex natura rei ab eorum essentia vel natura..." [63].

Pero evidentemente aquí la distinción "ex natura rei" se refiere sólo a este segundo modo que consiste en la "actualis inhaerentia", al cual se aplica la distinción modal-real de Suárez. Para Rubio la distinción "ex natura rei" no es aplicable a la existencia actual cuya distinción de la esencia siempre es presentada como "rationis" y "rationis tantum" para evitar toda duda; y de manera expresa identifica la existencia y la esencia en las formas materiales [64].

Otro texto que podría ofrecer dificultad acerca de la opinión de Rubio sobre la distinción real, lo hemos hallado en el tratado *De anima separata*, una especie de apéndice al comentario *De anima*. Vamos también a trascribirlo y a analizarlo.

Está Rubio estudiando el problema de la composición en las formas separadas, como, por ejemplo, los ángeles, y asienta como principio que en todo ser creado debe existir alguna composición de acto y potencia. A propósito del alma o de otra forma sustancial excluye la composición de materia y forma, es decir, de potencia receptiva real y de acto real o forma recibida, y en la respuesta a una dificultad trata en general de la composición *esencial* y *sustancial* que debe haber aun en el alma separada o forma subsistente. He aquí los textos, en los que subrayamos nosotros:

"Vera sententia, et a nobis tenenda est, quod neque anima rationalis, nec alia quaecumque forma substantialis, potest esse composita ex materia et forma, sive ex potentia receptiva reali, et actu reali seu forma in ea recepta" [65] (*Tractatus de anima separata*, q. 1, nº 17; p. 790).

"Ad argumentum concesso quidem antecedente, quod anima rationalis careat compositione reali essentiali ex forma vel actu reali, et ex materia corporea vel spirituali, neganda est consequentia, quod sit purus actus, quia esse purum actum excludit omnem potentiam realem, et ideo omnem compositionem, *non solum essentialem sed substantialem*, et utramque habet anima: essentialem quidem potentiam, in quantum essentia eius non est suum esse et ideo non est in se completa, sed habet esse participatum a primo agente, sibique proportionatum per quod completur, compositionem vero substantialem, quia eadem essentia vel natura tamquam potentia realis respectu eiusdem esse, quod se habet ad illam tanquam *realis actus substantialiter eam terminans atque*

[62] Ibíd., n. 55, p. 241.

[63] Ibíd., L. I, tract. 2, p. 4, p. 135.

[64] Cfr. texto citado en la nota 51.

[65] Tractatus de Anima separata, q. 1, nº 17, p. 790.

complens, efficit cum eo *compositionem realem substantialem*, et similem quae in angelis invenitur, quamvis non physicam ex materia et forma; ex tali vero compositione *unum quid substantiale subsistens* (licet incompletum, cum sit forma) resultat. Quae cum ita sint, constat animam non esse purum actum, licet compositione physica ex materia et forma careat, sed est simplex essentia incompleta et partialis; potentiam nihilominus essentialem habens quia intra propriam essentiam eam includit, atque aliam compositionem substantialem cum proprio esse" [66].

Confesamos que el texto nos ha ofrecido bastante dificultad a primera vista. No dudamos de que es confuso, pues junta, al parecer, en el problema, el "esse" como "actual existencia" (aunque no lo nombre así) y el "esse" como el acto del que resulta "unum quid substantiale *subsistens*", es decir, la *subsistencia*.

Ahora bien, no hay dificultad en admitir para esta última forma "compositonem realem" con la esencia o la naturaleza. Para Rubio, como para Suárez, la subsistencia es un modo sustancial positivo, realmente distinto de la esencia, según aparece en el próximo apartado.

Por otra parte, trata a la vez de una composición *esencial*, aplicada a la esencia y el "esse" actual: "compositio essentialis" "in quantum essentia non est summ esse": No cabe duda que se refiere a la existencia actual (esse) y que una composición *esencial*, para Rubio, no puede ser *real* simplemente hablando.

Lo cierto es que trata aquí de dos composiciones con la esencia, de las cuales *la última sólo*, o por lo menos, es *real*; y lo cierto es que esta última da como resultado la *subsistencia*. Si no se quiere, pues, admitir una contradicción *expresa* con los textos con anterioridad citados, donde da como "longe probabilius" que la naturaleza y la existencia actual se distinguen "sola ratione", habría que reservar esta "compositionem realem substantialem", de la que resulta "unum quid substantiale subsistens", a la composición de naturaleza y subsistencia, lo que es coherente con el resto de la obra de Rubio.

Según esto el esquema de las composiciones o distinciones en Rubio, sería éste:

Composición real física = materia + forma.

Composición real metafísica (sustancial) = esencia + subsistencia.

Composición lógica pura pero metafísica = esencia (natura) + existencia [67] género + diferencia.

G) *La subsistencia.*

Para Rubio la subsistencia consiste en un *modo positivo* [68], de orden sustancial, en realidad distinto de la natu-

[66] Ibíd., nos. 22-23, p. 791.

[67] Además de los textos explícitos citados anteriormente ya en general, ya a propósito de la materia sola o de la forma sola o de los accidentes, recogemos este otro del *De anima*: "Formalis et immediatus terminus creationis actualis existentia rei est, *eadem realiter cum natura*". L. II, c. 3, tract. de Pot. animae in gen., q. 4, nº 70, p. 248.

[68] "Subsistentia dicit *modum positivum*, per quem natura substantialis

raleza [69], siguiendo en esto a Suárez, con lo que se explica que forme una composición real con ésta.

He aquí tres afirmaciones de Rubio a propósito de la subsistencia. Como hemos visto, para él la subsistencia consiste en un *modo positivo*, siguiendo en esto a Cayetano y a Suárez.

Pero: 1) la sustancia "per potentiam Dei absolutam, potest esse sine ulla subsistentia" [70].

2) la subsistencia en los accidentes, procede "effective a natura substantiali, et actualis inhaerentia a natura accidentali" [71]. Donde se debe notar que la subsistencia es propia de la naturaleza sustancial y la inherencia de la naturaleza accidental, de la cual procede "naturalmente" la *actual* inherencia.

3) que tanto la subsistencia como la actual inherencia son producidas por una acción distinta en alguna manera de aquella con que se produce la respectiva naturaleza [72].

H) *La creación ab aeterno.*

Pasemos a estudiar algunos puntos de teología natural, sacados de la física. El más característico es el de la creación ab aeterno, en el cual Rubio a veces coincide con Santo Tomás y a veces disiente, siguiendo su tendencia de objetividad y de relativa independencia de escuelas. En efecto, en los dos temas siguientes: 1º) sobre la posibilidad de la creación ab aeterno, y 2º) sobre la posibilidad de la creación sucesiva ab aeterno, está Rubio primero con Santo Tomás y la escuela de Cayetano, y segundo, en contra de ellos.

1) "*An possibile fuerit per potentiam Dei absolutam, aliquam creaturam product ab aeterno*".

Lo *niegan* Alberto Magno, Buenaventura, etc.

---

habet independentiam a quocumque alio supposito. Et de hac subsistentia tenuit Scotus consistere in sola negatione dependentiae, et propterea merito refutatur fere ab omnibus". *De anima*, c. III, tract. de potent. Animae in generali, nº 56, p. 241.

[69] "Entitas realis distincta ab entitatibus materiae et formae, et ideo quod distinguatur ab eis *realiter*, non sicut una res ab alia, sed sicut modus a *re*, quam distinctionem vocant ex natura rei". *Physica*, L. I, tract. 2, q. 6, nº 60, p. 148.

[70] *Physica*, L. II, c. 3, q. 3, nos. 54-55, p. 242.

[71] Ibíd., q. 4, nº 65, p. 246.

[72] Ibíd., nº 66, p. 247.

Lo *afirma* Rubio, con Santo Tomás, Cayetano, Ferrariense, Occam, Gabriel..., Capréolo, Durando, Soto, Pereira, Conimbricenses "et moderni fere omnes, quae iam fere communis est in schola" [73].

Pero... 2) *"An successiva ut motus et tempus potuerint esse ab aeterno per potentiam Dei absolutam"*.

Lo *afirman* Santo Tomás, Ferrariense, Capréolo, Véneto, Soncinas, Pereira, "omnes fere nominales", Gregorio, Gabriel, Occam, Egidio, Herveo "et ex modernis nonnulli".

Lo *niega* Rubio, con Durando, Soto, Conimbricenses "et moderni fere omnes, et videtur mihi non solum probabilior sed vera" [74].

Lo prueba decididamente y termina:

"Sed quia opponi potest nobis quod sequamur opinionem contra D. Thomam, praeter consuetudinem nostram, respondeo non esse contra D. Thomam opinionem nostram sed potius *ex mente eius*" [75].

Y cita a continuación las palabras con que Santo Tomás *termina* su artículo, y que por lo tanto, dice, "ultimam voluntatem ac mentem estatoris continent", en las cuales el Angélico parece dar marcha atrás, diciendo que sus argumentos sólo probarían que el mundo fue eterno o alguna creatura "ut Angelus, non autem homo" (con lo que parecería sostener sólo la primera tesis —"creatura eterna sin movimiento"— pero no la eternidad del movimiento o duración).

I) *El principio "quidquid movetur ab alio movetur".*

a) Confiesa que el principio *sólo es aplicable a los seres materiales completos* (vivientes y no vivientes) y que así lo entendió Aristóteles.

Con Santo Tomás, Suárez... admite, pues, el principio con restricción [76].

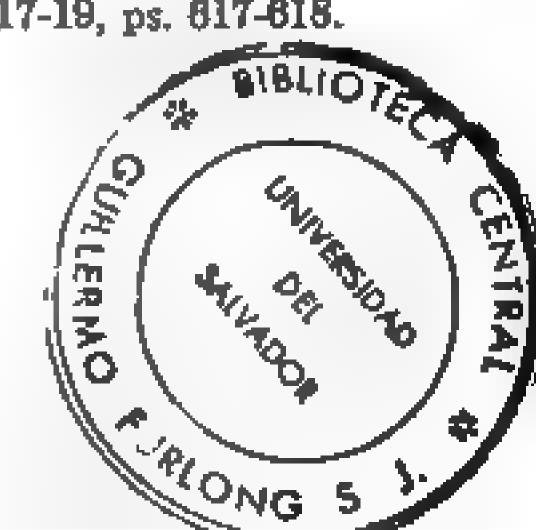
b) Sin embargo, la prueba de la existencia del "primer motor" en Aristóteles es buena. Contra Escoto, y con Santo Tomás y "communiter" [77].

Sabido es que Suárez —aquí no lo cita— prefiere la prueba directa de la causalidad por ser *más universal* [78].

J) *Problema del concurso divino.*

En la *Physica* Rubio se ocupa tan sólo del concurso divino en las *causas no libres* (de éstas se trata en "Theologia"); pero aun en los seres naturales rechaza el *concurso previo* y sólo admite el *simultáneo*: "Secunda opinio est *vera et tenenda*; quod concursus primae causae cum secunda nihil sit impressum ei a prima; sed esse ipsamet actionem secundae causae prout provenit a prima. Ita Suarius... et Conimbricenses... et Moderni fere omnes.

[73] Ibíd., L. III, tract. de aeternitate mundi, q. 2, nos. 17-19, ps. 617-618.
[74] Ibíd., q. 3, nos. 25-27, ps. 620-621.
[75] Ibíd., nº 63, p. 623.
[76] Ibíd., L. VIII, c. 1, q. 1, p. 630.
[77] Ibíd., tract. 1, nos. 76 y ss., ps. 644 y ss.
[78] *Disput. metaph.*, XXIX, 1, 20, 21.



Et haec absque dubio est sententia D. Thomae et vera... quod tenuit etiam expresse Scotus... Idem sentiunt... Gregorius... Capreolus... Gabriel" [79].

Lo prueba y expone largamente, pero se ve que en este punto está muy decidido dentro del tomismo entonces ya formado en la Compañía de Jesús y frente a la escuela tomista dominicana.

No nos hemos detenido a analizar sus dos obras o comentarios al *De Generatione et Corruptione*, y *De coelo et mundo*. Ambas obras, y en especial la última, están dedicadas casi en su totalidad a problemas de física e historia natural que en la actualidad están en desuso, ya que Rubio se mueve todavía dentro del marco de la física tradicional aristotélica. Es por cierto lamentable que no aparezcan ni siquiera sospechas de las deficiencias fundamentales del sistema, ya que por entonces habían pasado bastantes años desde los descubrimientos de Galileo o de Copérnico. Rubio continúa con la teoría de los cuerpos celestes naturalmente ingenerables e incorruptibles [80], de los orbes celestes [81], de las estrellas movidas por inteligencias [82], y que esto es doctrina de fe [83], de la influencia de los astros en la generación y corrupción de los vivientes [84], etc., etc. Es evidente que aparecen algunos temas metafísicos de interés, como en el *De Generatione et Corruptione* los relacionados con la teoría de la materia y de la forma, de la sustancia

[79] *Physica*, L. II, tract. 4, q. 3, nº 79, ps. 252-253.

[80] *De Coelo et Mundo*, L. I, c. 3, q. 1, p. 72.

[81] Ibíd., pássim.

[82] "Iuxta quam sententiam duo asserimus. Primum non esse possibilem naturaliter potentiam, aut formam intrinsecam, a qua coelum effective se moveat, quod probavit D. Thomas, 3 contra Gentes, c. 23, ratione 1, hoc argumento". Ibíd., L. II, c. 5, q. 8, p. 414.

[83] "Secundum assertum: orbes coelestes a forma extrinseca moventur, nempe ab intelligentiis: sic unanimiter omnes citati supra, ex quibus Divus Thomas... docet esse omnino certam sententiam, et Physicis ration bus demonstratam; et de Potentia, q. 6, art. 3, inquit: fidei sententiam esse quod substantiae separatae, sive Angeli, moveant corpora coelestia. Benaventura vocat sententiam fidei consentaneam... Quae ratio probata est etiam secris Doctoribus...". Ibíd., ps. 416-417.

[84] Ibíd., L. II, c. 3, dedicado extensamente al tema, ps. 247-339

y el accidente[85]; o en el *De Coelo et Mundo* alguna que otra cuestión metafísica, como la dedicada a la potencia obediencial[86]. Éste es el valor principal, a nuestro juicio, de estas dos obras. Son, en cambio, una muestra del daño que hizo a la mayoría de los escolásticos el excesivo espíritu tradicional con que vivían dentro de la Escuela, seguros bajo la enorme autoridad que para ellos tenían Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, y sin sospechar el valor de las experiencias y doctrinas de los hombres de ciencia ajenos a la escolástica.

Pero los otros tres volúmenes nos han dado elementos sobradamente interesantes. Pasemos, pues, a la tercera parte de nuestro estudio.

III. UBICACIÓN HISTÓRICA

Es posible, después del recorrido que acabamos de hacer por algunas de las doctrinas características de Rubio, situarlo con bastante seguridad en su verdadero plano histórico. Recordamos que no hemos analizado punto por punto la magna obra de Rubio. Ello hubiese sido demasiado extenso, y no creemos que fuera necesario para nuestro intento. Hay perfiles que no hemos querido ni siquiera hacer resaltar, aun cuando acentúan la personalidad intelectual de este gran escolástico. Pero los puntos neurálgicos cuya reseña acabamos de hacer nos autorizan para clasificarlo en su verdadera situación histórica.

1º) *Escolástico rígido*: Sin duda ninguna que Rubio es un escolástico genuino y aun se le puede llamar "escolástico inflexible"[87]. Por cierto sus densos volúmenes se

[85] *De generatione et corruptione*, L. I, c., ps. 15 y ss.

[86] *De Coelo et Mundo*, L. 1, c. 5, q. 4, Dubium, ps. 168-180; q. 5. Dubium, ps. 200-204.

[87] "Suele incluírse en esa misma categoría de los inflexibles escolásticos al rodense Antonio Rubio". Juan Urriza, S.I.: *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Univ. de Alcalá*... Madrid, 1942, p. 337.

mueven exclusiva y característicamente, en letra y en espíritu, dentro de la gran tradición escolástica. Aunque la etiqueta "escolástico inflexible" tal vez sea demasiado dura y no se pueda aplicar a Rubio, si por ella queremos significar una mentalidad estrecha e intransigente, que sólo ve las doctrinas personales; sin embargo, es exacto que, con serenidad intelectual, se mueve, eso sí, dentro del ambiente *puramente escolástico*, sin que se adviertan preocupaciones por doctrinas no escolásticas, ni aun en lo que se refiere a su conocimiento y exposición. Su doctrina, su erudición y su método son estrictamente escolásticos.

2º) *Discípulo fervoroso de Santo Tomás, pero independiente en algunas tesis.* Dentro de la escolástica, es necesario clasificarlo como *tomista*, si ser tomista consiste en ser discípulo adicto de Santo Tomás de Aquino. En efecto, respondiendo, sin duda, al espíritu y a la letra de las Constituciones de la Compañía de Jesús, que le mandan seguir la doctrina de Santo Tomás, vemos a Rubio estudiar al Angélico, citarlo siempre e inspirarse en él como en su primero y principal maestro. Su preocupación continua es siempre la de mostrarse conocedor respetuoso y siempre seguidor de las doctrinas del Angélico, por lo menos en su espíritu y principios, bajo cuya autoridad, junto con la de Aristóteles, se ampara en casi todas sus tesis. Pero si alguna duda pudiese haber acerca de su fervorosa adhesión a Santo Tomás de Aquino, nos la quita el mismo Rubio al final de sus obras, en especial de la *Physica* y del *De anima.* La primera la termina con estas palabras: "Ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, Virginis Deiparae ac Beati Thomae, cuius doctrinam sequimur" [88].

Y más todavía la conclusión de su comentario *De anima*: "Et haec sufficiant pro his commentariis aristotelieis, ad laudem et gloriam Triadis Sanctissimae, beatissimae

[88] *Physica*, p. 676.

Deiparae, Angelicique Doctoris divi Thomae, *cuius doctrinam tanquam humilis discipulus sequuntus ac tutatu sum, ex qua emanare profiteor quidquid laude dignum in eis repertum fuerit, atque etiam quidquid fructus pro communi bono litterario, reipublicae attulerint*" [89].

No puede pedirse nada más explícito que esta magnífica declaración.

Pero por tratarse de una autoridad indiscutible, debemos también agregar la censura de la Universidad de Alcalá a las obras de Rubio, al aceptarlas como texto propio para sus alumnos. Dice dicha censura, en el comentario al *De Anima*: "Doctrina non levis, sed gravis ac solida, et ad *Divi Thomae scholam* egregie atemperata, maxime solendet". Es la consagración de "tomista" dada por la Universidad Complutense.

Sin embargo, el tomismo de Rubio no es un tomismo ciego, sino que pesa las razones, y, por ello mismo, aun cuando sin duda ninguna la autoridad del Angélico y de la tradición escolástica pesan en él en general y de manera definitiva, mantiene su personalidad y su actitud filosófica, lo que aparece en varios puntos en que se aparta de Santo Tomás de Aquino. Esta relativa independencia, tomada por Rubio con discreción y aun con pesar de apartarse del maestro, dice en favor de su tomismo, el cual podríamos calificar más que de un *tomismo literal*, de un *tomismo que se acomoda espléndidamente a la escuela y al espíritu de Santo Tomás*, repitiendo la frase muy feliz de la Academia Complutense: "Doctrina... ad Divi Thomae scholam *egregie atemperata* máxime splendet".

He aquí algunas de las tesis en las que Rubio se aparta del Angélico, aun cuando se esfuerza en probar que está *dentro de su espíritu* y de sus principios, ya que para

[89] *De anima*, p. 757. Más sobriamente, pero también cita al Angélico al final de la *Logica mexicana*: "in gloriam eius (Dei), sacrissimaeque Deiparae ac B. Thomae... cedat", p. 683.

demostrar la tesis que adopta se apoya en los principios mismos de Santo Tomás de Aquino.

Al hablar de la materia como pura potencia, que Rubio no admite, aunque confiesa que lo hacen Santo Tomás y Aristóteles: "Et videtur Divus Thomas et Aristoteles"[90].

Tratando de la distinción entre la materia y su existencia y si ésta proviene de la forma o la materia la tiene por sí, Rubio, como hemos visto, se atiene a esta segunda opinión, aunque confiesa que la contraria "videtur expressa apud Divum Thomam"[91].

Recordemos también la tesis del conocimiento directo del singular material, que Rubio defiende, aunque explícitamente dice que la contraria es del Angélico[92].

Por fin, en la teoría de los modos, dice que es negada por Aristóteles y Santo Tomás: "negat Aristoteles et Sanctus Thomas"[93].

Se podría citar todavía algunos otros puntos, pero ya bastan estos característicos para demostrar que el ser fervoroso discípulo de Santo Tomás no impedía a Rubio la consideración del valor de las razones, y que cuando éstas eran de peso, dejaba la opinión del maestro

3º) Como última característica de la filosofía del P. Antonio Rubio, podemos decir que *en líneas generales coincide con la tradición tomista de Salamanca y Alcalá, tal como la continuaron los primeros jesuítas*, v.gr. Toledo y Suárez, *y disiente de la escuela tomista*, tal como ha sido representada por la corriente de Cayetano y más tarde por Juan de Santo Tomás.

Decimos *en líneas generales*, porque como hemos visto Rubio se mueve con bastante libertad dentro del grupo

90 *Physica*, L. I, c. 3, q. 2, p. 45.
91 Ibid., L. I, tract. 1, q. 3, nº 17, p. 81.
92 *De anima*, L. III, c. 4 y 5, q. 3, nº 113, p. 667.
93 *Physica*, L. I, tract. 2, q. 6, nº 57, p. 146.

general de escuelas escolásticas, incluyendo la de Escoto, rara vez con los nominalistas.

Decimos también que *continúa la tradición de la escuela de Salamanca y Alcalá*, con lo que nos referimos al tomismo salmantino y complutense al tiempo que enseñaban allá sus mejores organizadores: Soto y Vitoria. El espíritu de estos maestros, quienes siendo discípulos indiscutibles del Angélico y dentro de la tradición tomista, tenían suficiente agilidad de movimientos para adoptar, cuando las razones forzaban a ello, tesis de otras tendencias escolásticas, sea de Escoto, sea de los nominales, ese espíritu de amplitud dentro del tomismo es el que poseía el P. Rubio. Es curioso que con frecuencia lo hallemos coincidiendo con Soto, en las tesis en que se aparta de Cayetano y su escuela.

Hemos dicho que esta tradición la tomó Rubio *tal como la continuaron los jesuítas*, Toledo y Suárez, y Fonseca, los conimbricenses y Vázquez. Estos cinco nombres aparecen con frecuencia alineados en la misma opinión a que se inclina Rubio. Con alguna excepción de parte de él y de parte de ellos, ya que aunque coincidentes en líneas generales los primeros filósofos y teólogos jesuítas, mantenían independencia y en alguna que otra cuestión aparece casi siempre algún disidente[94].

Pero si tomamos el bloque de opiniones en las cuales Rubio se aparta de Cayetano y de su interpretación tomista, podemos determinar la tendencia de Rubio, y precisamente

[94] Creemos en este punto acertada la opinión de Menéndez y Pelayo sobre las tendencias filosóficas de los primeros jesuítas: "Si bien los jesuítas hacen profesión de *tomistas* hasta por las constituciones de su Orden, es lo cierto que en la antigua España mostraron siempre grande independencia filosófica... habiéndose conservado por ellos, mediante la contradicción y la disputa, un fermento de actividad metafísica, aun en el mismo siglo XVII, en que amenazaba extinguirse toda luz filosófica, merced al predominio absorbente del escolasticismo". *Historia de las ideas estéticas en España*, III, ps. 195-6. Pero como notamos a continuación en el texto, esta libertad de opiniones no impidió la formación espontánea de cierto bloque de doctrinas predominantes entre los jesuítas de los siglos XVI y XVII.

ésa es la tendencia dominante entre los jesuítas del siglo XVI y principios del XVII. Indicamos los temas, fáciles de comprobar recorriendo los apartados doctrinales que hemos estudiado en las páginas anteriores.

La materia no es pura potencia, simplemente hablando.

La materia tiene su existencia propia con independencia de la forma.

Tiene sus propias partes entitativas distintas, con independencia de la cantidad.

La única verdadera analogía es la de atribución.

Nuestra inteligencia tiene conocimiento directo del singular material.

Teoría de los modos.

La esencia y la existencia no se distinguen realmente.

La materia y la forma tienen su subsistencia parcial.

Naturalmente hablando, sólo puede haber una forma sustancial en cada compuesto, pero es posible que haya multiplicidad de formas sobrenaturalmente.

No repugna la creación ab aeterno cuando no hay sucesión, pero repugna cuando existe sucesión en lo creado.

No se necesita moción previa para que las creaturas puedan obrar.

Como se ve, este grupo de tesis es característico, con raras excepciones, de la que se podría llamar escuela tomista jesuítica, distinta de la escuela llamada entonces "tomista" a secas.

Respecto de Suárez en particular, coincide de manera predominante con él, a veces sin citarlo, a veces citándolo, como en el caso de la materia como no pura potencia, de la existencia propia de la materia y de sus partes propias entitativamente distintas, con independencia de la cantidad; de la analogía de atribución, que acentúa más que el mismo Suárez; del conocimiento del singular material; en la teoría de las especies impresas universales, donde acentúa mucho la misma opinión de Suárez; en la de los modos, y en la de

la pluralidad de formas por la potencia absoluta de Dios. Como se ve, éstas son tesis características de Suárez y del suarismo. Se aparta, en cambio, explícitamente, para seguir a Cayetano, en la tesis de la unidad del concepto formal y objetivo del ser, que Rubio niega, con más fuerza tal vez que Cayetano mismo.

Estas comprobaciones nos permiten confirmar la clasificación en que Menéndez y Pelayo incluye a Rubio y a la escuela jesuítica, que él llama suarista, de "tomistas disidentes"[95], entendiéndose la expresión respecto del tomismo formado entre los simpatizantes de la interpretación que da Cayetano de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y que prevaleció en la Orden Dominicana, desde fines del siglo XVI. Pero al mismo tiempo nos permite comprobar el hecho histórico, dentro de la escolástica, que podríamos llamar de la *bifurcación del tomismo de la escuela de Salamanca*. En efecto, el tomismo de la escuela jesuítica está inspirado en la actitud de los tomistas salmantinos, Vitoria y Soto; se mueve dentro de la tradición tomista y escolástica con el mismo espíritu que ellos; en cambio, se formó otra corriente, de una interpretación de Santo Tomás casi siempre visto a través de Cayetano, y de una adhesión más material a sus enseñanzas, que se acentuó, según creemos, dentro de la escuela dominicana, por contraposición a las doctrinas y a la libertad que mostraban los jesuítas.

Como la mejor confirmación para esta ubicación histórica de Rubio que acabamos de precisar, hemos hallado un precioso testimonio, dado en nuestras regiones sudame-

[95] Menéndez y Pelayo clasifica a Rubio entre los jesuitas que, comenzando por Francisco Toledo, marcaron una orientación más independiente dentro de la escuela "tomista pura" dominante entre los dominicos. A los jesuítas los califica con el epígrafe "Escuela tomista disidente o modificada en algunos puntos (filosofía jesuítica, suarismo)". Entre ellos aparece Rubio con su "Curso de Artes en cinco volúmenes, célebre por haber servido de texto en la Universidad de Salamanca". *La verdadera ciencia española*, 3ª ed., t. III, Madrid, 1888, ps. 193-194.

ricanas, en la antigua provincia jesuítica del Paraguay Chile y Tucumán, y todavía en vida del P. Rubio. Hemos hecho referencia a él anteriormente. Pero aquí nos interesa notar que cuando el P. Provincial Diego de Torres, de acuerdo con los profesores del Colegio Máximo que en 1613 y 1614 acababa de trasladarse de Córdoba a Santiago de Chile, eligieron como libro de texto el *Cursus* del P. Antonio Rubio, lo hicieron con conciencia de que respondía a las "doctrinas propias de la Compañía". Esto significa que aquellos profesores tenían conciencia de que Rubio las encarnaba, por lo menos en sus líneas generales. La conciencia de un cuerpo de doctrinas propias, existía ya en toda la Compañía, pues el P. General acababa de dar una orden para que se adoptasen en los estudios autores jesuítas, de modo que se enseñase "la doctrina propia de la Compañía". Es la mejor confirmación de que el tomismo de Rubio era el tomismo característico de los primeros filósofos y teólogos jesuítas [96].

[96] Cfr. *supra*, nota 3.

MANUSCRITOS FILOSÓFICOS DE LA ÉPOCA COLONIAL EN CHILE

por Ismael Quiles, S. J.

El Catálogo de manuscritos que vamos a publicar no ofrece ninguno nuevo, desconocido hasta ahora, no catalogado por los autores que en alguna forma se han ocupado con anterioridad de los manuscritos coloniales existentes en los archivos y bibliotecas de Chile. Medina, Armengol Valenzuela, Briseño, por citar los más importantes [1], nos dan catálogos en los cuales pueden encontrarse todos los que ahora vamos a presentar. Nuestra labor no ha sido la de hallar manuscritos desconocidos, sino la de estudiar más

[1] Los autores en quienes se hallan catálogos de manuscritos o referencias más completas a ellos son: Fr. Pedro Armengol Valenzuela, Maestro General de la O. de la Merced, *Los regulares en la Iglesia y en Chile*, Roma, Imprenta Tiberina, de Federico Setth, 1900, p. 512. Reúne datos sobre todas las órdenes religiosas y dedica un capítulo especial a los escritores de cada una. Ramón Briseño, *Repertorio de antigüedades chilenas* "...desde que [Chile] fue descubierto hasta que logró sacudir el yugo colonial". Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1889, p. 580. Tiene abundante información general y especialmente cultural. Véase la sección V: *Instrucción pública*, ps. 280-384, y en esta sección la *Bibliografía antigua de Chile*, donde nos da la nómina de los escritores de la Colonia por orden alfabético, con algo de sus respectivas biografías, ps. 298-365. Y también *Obras anónimas escritas en o sobre Chile en la época de la dominación española*, ps. 365-367. José Toribio Medina, *Biblioteca hispano-chilena*, Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1897-1899. 3 vols. José Toribio Medina, *La instrucción pública en Chile* desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de San Felipe, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1905, 2 vols. Es de sumo interés por los datos que reúne. El primer volumen contiene el estudio histórico propiamente tal; el segundo, documentación. El cap. XIII, *Del régimen escolar*, abunda en referencias sobre la enseñanza, los textos y los escritores en Chile. José Toribio Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, 1906, p. 1004.

despacio los ya conocidos, a fin de reconstruír un catálogo, con un espíritu más crítico, es decir, sobre la base de un examen más detenido, a fin de identificar en lo posible al autor, la escuela, la fecha y el valor de los mismos. No realizamos un examen exhaustivo del contenido doctrinal. Este trabajo requiere un estudio aparte para cada manuscrito, y resultaría sumamente extenso. Nuestro objeto ha sido el de realizar un inventario crítico de los existentes en Chile sobre la filosofía escolástica en la época colonial. Para ello hemos estudiado cada uno de ellos hasta obtener los datos posibles acerca de su autor, fecha y tendencias filosóficas. De esta manera nos hemos formado un panorama bastante preciso de la producción filosófica en Chile, que es lo que pretendimos en nuestro primer trabajo exploratorio, cuyos resultados damos a conocer en el presente catálogo.

Adelantamos que si no presentamos nuevos, por lo menos el trabajo que hemos realizado nos ha permitido establecer algunas correcciones en los anteriores catálogos, tanto en el oficial del Archivo Nacional, como en aquellos de los historiadores chilenos antes citados. Con alguna frecuencia hemos debido corregir los títulos con que hasta ahora se han presentado, ya sea por tratarse de títulos incompletos o incorrectos. Hemos identificado las tendencias de no pocos autores anónimos, pudiendo designarlos como "jesuítas", lo que permite concretar el origen y la filiación filosófica de todos los anónimos que en este primer estudio presentamos. También en lo que se refiere a los mismos autores, hemos encontrado errores que corregir y algunas novedades que señalar.

En este primer estudio presentamos tan sólo los de la sección "Fondo antiguo" del Archivo Nacional, y los de la Biblioteca Recoleta Dominica de Santiago. Quedan otros fondos, tanto en el Archivo Nacional como en otras bibliotecas, en especial las de los Conventos de los PP. Merceda-

rios y Franciscanos de Santiago, pero sólo contienen algunos, en menor cantidad que en el Fondo Antiguo del Archivo Nacional, el cual conserva la más abundante colección de la época colonial.

I. CATÁLOGO DE LOS MANUSCRITOS FILOSÓFICOS DE LA ÉPOCA COLONIAL EXISTENTES EN LA SECCIÓN "FONDO ANTIGUO", DEL ARCHIVO NACIONAL (SANTIAGO, CHILE)

1. [Anónimo S. J.
Disputationes Scholasticae]

1 vol. 179 fls. Santiago, 1715.

Contiene:

1) *Disputationes / in / universam Aristotelis Metaphysicam /* 100 fols.

Termina: "imposuimus finem die 16 septembris anni Domini 1715. Iacobopoli".

2) *Disputationes / Scholasticae in tres Libros Aris / totelis de Anima.* 101-156 fols.
3) *Disputationes in duos / Libros Aristotelis de Ortu et Interitu.* 157-177 fols.
4) *Index in Metaphysicam, Animasticam et Generationem.* 2 fols.

El autor es jesuíta, como se puede ver por sus opiniones, y expresamente al citar los autores, v.gr. "2ª sententia absolute affirmat ens esse stricte univocum respectu Dei... ita subtilis Doctor... quem sequuntur omnes Scotistae et Nominales, ex nostris Cardinalis Lugo, Izquierdo, Arriaga, Oviedo, Quirós, Aguilar, Peinado... et communiter RECENTIORES NOSTRI, CUM QUIBUS SENTIOR, ET PROBATUR..." (fol. 21).

Ficha del Catálogo del Fondo Antiguo:
Metaphysica
Disputationes in universam Aristotelis Metaphysicam. S/f. Vol. 76, 179 fols.

2. [Anónimos S. J. *Philosophia Scholastica]*

1 vol. 261 fls. 1707.

Este volumen comprende dos piezas diferentes: En la primera se encuentra una *Metaphysica* y un *Tractatus de anima.* La segunda, escrita por mano diferente, comprende dos tratados: las Súmulas y la Dialéctica. Puede, pues, desglosarse de esta manera:

1) *Metaphysica.*
   74 fols. sin numerar. 1707.

Termina con una dedicatoria a San José y: "finis die 14 maii anni 1707, impositus fuit metaphysicae finis".

El autor es jesuíta y sostiene las doctrinas suaristas, v.gr.: "an essentia entis creati realiter distinguatur ab ipsius existentia"..., "essentiam realiter distingui ab existentia... affirmant thomistae omnes, quos ex nostris sequuntur PP. Molina, Fonseca... Negant vero scotistae omnes, cum suo subtili magistro, et plures ex antiquis, quos reffert et sequitur Eximius ...haec est tenenda" (Disp. 1, sect. 4). Del mismo autor es:

2) *Tractatus primus / de Anima eiusque potentiis.*
   76 fols. sin numerar. 1707.

Es un tratado escolar escrito por la misma mano que el anterior, y del mismo autor, pues es continuación del mismo curso y año. Termina con la dedicatoria a San José y: "impositus fuit toti philosophiae finis 23 augusti anni 1707".

3) *Praeliminaris ad Logicam / tractatio / seu Summularum notitia / ...*
   14 fols. sin numerar. Sin fecha.

Termina con dedicatoria a San Ignacio y la fecha sin año: "finis vigesimanona maii".

El autor se profesa jesuíta en el proemio mismo: "Parentem Nostrum Ignatium triennalis Cursus nostri fore Tutelarem".

Parece que el autor enseñaba por vez primera el trienio de Artes, pues en el mismo Proemio expone sus temores por la tarea que iba a tomar sobre sus hombros: "Pullulantis agredior magisterium scholae"... "Deterruere me a proposito...". La primera página está muy adornada con viñetas en colores.

Sólo trata del término y proposiciones, no de los silogismos. Son, pues, unas Súmulas muy incompletas las que este manuscrito nos ha conservado.

4) *Liber primus de proëmialibus ad Logicam.*

97 fols. sin numerar. Sin año.

Del mismo autor de la *Praeliminaris ad Logicam tractatio*, y letra de la misma mano. Trata largamente de la definición y del objeto material y formal de la Lógica. Con brevedad de los predicables, y en las últimas seis páginas un corto comentario sobre el Perihermeneias: "Liber primus / in libros Perihermeneias / disputatio unica / ...".

Termina con invocación a San Ignacio, y la fecha sin año: "die decimaseptima octobris".

Ficha del Catálogo del Fondo Antiguo:
Philosophia Scholastica, 1707.
Vol. 84.

3. [Anónimo S. J.]

Cursus Philosophiae Scholasticae [2] (escrito en el lomo de la encuadernación posterior) [*Physica*].

Este tratado de Física se halla dividido en 705 párrafos con numeración marginal. Los dos primeros pliegos están escritos por un copista, y todo el resto por otro. Al final de la primera página del volumen y de la última del mismo se lee la fecha 1724. En la última: "Anno MDCCXXIII Mense Novembris, die decimaquarta".

Es un libro de texto con la Física escolástica, tal como se enseñaba entonces. El autor es jesuíta, por su referencia a los "Nostri" y de tendencia del Doctor Eximio. También notamos dependencia directa de Viñas, a quien v.gr. en el tratado de la materia prima sigue y parece resumir: las cuatro divisiones de potencias dadas por Viñas aparecen aquí también en la misma forma, al tratar de la pura

[2] Este texto de Física es el mismo que más abajo atribuye el Catálogo del Fondo Antiguo, y con él todos los historiadores que hemos visto, Medina, Briseño, Armengol Valenzuela... al mercedario fray Juan de Sorozábal. Como luego indicaremos, las *Disputationes in octo Aristotelis Physicorum* atribuídas a Sorozábal, son una copia exacta del presente texto de un Anónimo jesuíta, sin variante alguna. Lo que hizo Sorozábal, sin duda, fue utilizar en su enseñanza en la Universidad de San Felipe, algunos años después, el texto de este anónimo jesuíta.

potencia: "quomodo materia prima sit pura potentia" (nos. 102 y ss.). De su filiación en este tema dan fe las siguientes citas: "Thomistae ita stricte existimant materiam primam esse puram potentiam, ut nullum ei actum concedant. Nostri vero, quamquam in aliquibus conveniant cum Thomistis, disconveniunt in aliis, ut subinde constabit" (nº 102). "Et tenent communiter Nostri cum Eximio" (nº 104). Sobre el problema preciso: "an materia prima habeat propriam existentiam, existatve per existentiam formae?", se pronuncia muy explícitamente: "Thomistas fere omnes ita potentiam materiae primae depurant, ut ea assidua egestate sine existentia misere relinquant. Thomistis adhaerent Noster Albertinus Maurus, ...Macciota et alii, e regione pugnant scholae fere omnes, cum Subtili, ... Jesuitae innumeri, praeeunte Eximio, quorum loca videri possunt apud Lince, ... Viñas, Aguilar et alios... et quamquam Cajetanus hanc sententiam intolerabilem errorem esse dicat, sed intolerabilior est censura..." (n. 110).

Es un buen texto, que expone con claridad la Física, tal como la enseñaban los escolásticos hasta el siglo XVIII.

2) *De Generatione et Corruptione.*

8 fols. Divididos en 67 párrafos numerados.

Al fin de la última página lleva la fecha 1724.

Ficha del Catálogo del Fondo Antiguo:
Cursus Philosophiae Scholasticae.
Vol. 89, 1724.

4. [Anónimo S. J. *Tractatus de Principiis et Causis*].

1 vol., sin fecha y sin final.

Contiene: "*Tractatus primus de principiis et causis in communi*", y luego trata extensamente, en diversos tratados, de cada una de las causas: material formal, eficiente, final y ejemplar. Es, pues, un estudio especializado sobre las causas. La doctrina es suarista y el autor jesuíta, lo que puede comprobarse v.gr. tratando de la materia prima: "Sic tandem dicitur pura potentia, quatenus excludit actum physicum, formam scilicet substantialem, ex qua non componitur..." (Tract. 2 us. de materia et causa materiali, disp. 1ª, sect. 2ª, f. 1): "an materia prima habeat propriam existentiam distinctam ab existentia formae".

Tratado interesante, pues es un estudio más que escolar; pero de escritura difícil de descifrar. Parco en citas de autores.

Ficha del Fondo Antiguo:
Philosophicus (Tractatus) de Principiis. S/f.
Vol. 80.

5. [Anónimo S. J.]
Tractatus / in octo libros Phy- / sicorum.

1 vol. 352 fls. 1698.

Es un tratado de Física escolástica que abarca sólo lo que propiamente llamó Aristóteles Física, es decir, sus ocho libros De Physico Auditu, como lo indica el autor en el Praeludium.

El autor es jesuíta, así por su doctrina como por su referencia a los "Nostri" por oposición a los tomistas, y citas frecuentes del Eximio. Termina con dedicatoria: "in laudem et gloriam vedant Dei Optimi Maximi, et Immaculatae Deiparae, et Parentis Maximi Ignatii, necnon Sancti Doctoris Augustini, mihi in hac re auxiliatricis [*sic*]. Anno 1698".

La página 12 del pliego 22 tiene esta indicación al pie: "Leyó año 1698, agosto".

Al explicar las causas, refuta la predeterminación física.

Está muy bien redactado, con estilo parecido al de la Philosophia Scholastica del P. Viñas. Las teorías, aunque en lo fundamental coincidentes, tienen algunas variantes, y por eso no nos atrevemos a atribuírlo a Viñas, aun cuando pertenezca a su época (1698). Por otra parte, se conserva un manuscrito de la Metaphysica de Viñas, que citamos más abajo, y que tiene características diferentes del presente. Podría, por tanto, pertenecer a otro profesor jesuíta contemporáneo de Viñas. Sabemos que el P. Ovalle dictó su Física en 1707, según el manuscrito que después también citamos. Es evidente que el actual tratado de Physica forma parte de un curso trienal, según se estilaba entonces: el profesor tomaba a los alumnos en el primer año con la Lógica, y los seguía hasta el tercero con la metafísica. Esto aparece en el proemio: "Subtilioribus rationalis philosophiae disputationibus, numine bene propitio, feliciter superatis, faciliores naturalis philosophiae quae physica... appellatur, disputationes agredimur...". Tiene al final una página con una

lista de "quarenta y quatro materias que envuelven toda la theología".

Ficha del Fondo Antiguo:
Physicorum, Tractatus. 1698.
Vol. 83.

6. [Cervera, Santiago de
Summulae et Disputationes in universam Aristotelis Logicam]

1 vol. 189 fls. Valencia, 1689.

Contiene este volumen del profesor de la Universidad de Valencia, Cervera, lo siguiente:

1) [*Summulae*].
28 fols.

Termina: "...sicut inoffenso pede Summularum pratum calcavimus in... logicae gradiamur. Este compendio lo trasladó Jerónimo Benedito y lo acabó el martes Santo en una casa que llaman de la Madera. — Yo".

2) *Disputationes in uni- / versam Aristotelis / Logicam.*
161 fols.

Termina: "...la metafísica y lógica del doctor Cervera, catedrático de la insigne Universidad de Valencia, se acabó a veinte del mes de marzo del año 1689, y el día antes el doctor Latorre acabó el curso con salud, gracias a Dios...". En el folio 108, versos y oración en castellano.

En el Catálogo del Fondo Antiguo se titula este volumen: *Metafísica y lógica*, sin duda formando el título de las palabras con que el copista cierra el volumen. Pero este códice no contiene la metafísica. Medina [3] pone como ejemplo de obras de autores españoles que se utilizaron manuscritas en Santiago este códice del doctor Cervera, y supone que el profesor que lo utilizó fue el doctor Latorre, que figura en el colofón: "y el día antes el doctor Latorre acabó el curso". Nos parece que dicho doctor Latorre debió dictar ese curso en Valencia mismo, o por lo menos no lo dictó en Santiago de Chile. Nos induce a ello el que el copista añade que comenzaron el curso 74 alumnos, y lo terminaron 14. Este número extraordinario

[3] *Literatura colonial de Chile*, cit., t. III, p. 15.

de alumnos que concurrían a una clase de metafísica no podía hallarse en Santiago, donde Viñas, profesor a fines de ese siglo y principios del siguiente, señala que por la escasez de alumnos debían comenzar cada tres años el trienio de filosofía, y que a lo más se reunían unos 14 alumnos para comenzar el trienio [4]; por fin, no sabemos en qué instituto de Santiago de Chile se enseñaba públicamente la filosofía, en la forma solemne que el texto supone, hacia el 1689, fuera del Colegio Máximo y Universidad de San Miguel, de los Jesuítas.

Por otra parte, Cervera era conocido por los jesuítas de Santiago de Chile, ya que el P. Viñas lo cita con frecuencia en su *Philosophia Scholastica.* Por lo menos parece probable que el manuscrito perteneció a la Biblioteca de los Jesuítas, donde fue utilizado por Viñas, que con frecuencia cita los "recentiores in manuscriptis" y, en algunos puntos, expresamente a Cervera [5].

Ficha del Fondo Antiguo:
Metafísica y Lógica, 1681.
Vol. 82.

7. Claver, Valentinus, S. J.

Introductio ad Logicam. Disputationes commentariae in universam Aristotelis Dialecticam.

1 vol. 274 fls. Bilbilis, 1668-1669.

[4] Acerca del número de alumnos que concurrían a las clases en 1700, tenemos referencias por el P. Miguel de Viñas en una carta que éste escribió informando al procurador de la provincia de Chile en Roma. Por ésta sabemos que los dominicos tenían "dos o tres maestros de artes con dos o tres frailes cada uno, que apenas hay en todos para un curso..."; los jesuítas, dice, "sólo ponemos curso de artes de tres en tres años y apenas entran en él doce estudiantes seculares y apenas acaban tres o cuatro, poniendo nosotros sumo cuidado, por ser pocos los que se aplican a los estudios". *Carta del P. Miguel de Viñas al P. Alonso Quirós, en que le avisa cómo unos Padres de Santo Domingo sacaron buleto del Papa para poder graduar* (18 de julio de 1701). Archivo Nacional de Santiago, "Archivo de Jesuítas", vol. 76, pieza 18, p. 101.

[5] V. g. el defender la forma sustancial de los ataques de los cartesianos, entre los cuales incluye a los doctores de la Universidad de Valencia y nominalmente a Cervera. *Philosophia Scholastica tripartita,* Génova, 1709, t. II, ps. 61b-62a.

Contenido:

1) *Introductio / ad / Logicam / auctore Patre Valentino / Claver / Societ. Iesu Presbytero / Anno / MDCLVIII. / Augustae Bilbili.*

34 fols. más 1 de índice.

Es un breve tratado de Súmulas.

2) *Disputationes commen / tariae / in / universam Aristotelis / Dialecticam / Auctore / Patre Valentino Claver / Soc. Iesu / Presbytero Colen / dissimo / Anno 1668 post / Virginis partum / .*

112 fols. más 3 de índice.

Termina: "Anno salutis [?] iunii 15, 1669". "Bilbili".

3) *Introductio ad Logi / cam seu brevis / Summularum elucidatio. / Auctore Pa / tre Valen / tino Claver / . Soc. Iesu. Bilbili die / XVIII octobris anno / MDCLXVIII.*

14 fols.

El mismo texto del anterior nº 1, pero incompleto.

De diferente mano. Muy adornado con viñetas y letras capitales.

4) *Sectio 3ª De actione comparata cum passione.*

6 fols.

De diferente mano, de 1 y 3. Se ve que es un manuscrito intercalado, sacado de otro tratado.

Antes del nº 5, que vamos a citar, se halla una nota, de diferente mano también, dirigida al "Padre Claver", y que se refiere a los pliegos que el interesado le iba pidiendo y devolviendo para irlos trascribiendo en su cuaderno. Está firmado por: "Perº. Ignº. Ladrón de Guevara".

5) *Dispu / tatio / nes co / mmentariae in universam / Aristotelis dialecticam.*

107 fols.

Termina: "Opus hoc philosophicum ad umbilicum / deducimus / iunii 15 sub pervigilium SS. Trinitatis. Bilbili / Anno 1669 / Padre Valentino Claver Societatis Iesu / agente praeceptorem" [*sic*].

Es el mismo texto de 2 escrito por la misma mano de 3 con capitales adornadas. Como se ve, 1 y 3 son alumnos que siguieron exactamente el mismo curso del P. Claver en ...

Al parecer, no se usó en Chile, sino que fue traído de España y utilizado como manuscrito en la Biblioteca de los Jesuítas, de donde proceden, con mucha probabilidad, casi todos los manuscritos filosóficos del Fondo Antiguo.

Ficha del Fondo Antiguo:
Claver, Valentino.
Introductio ad Logicam, 1668-1669.
Vol. 81.

8. Echaurren, José Francisco.

Philosophia Eclectica ad mentem / et methodum celeberrima- / rum nostrae aetatis / philosophorum / comparata et / in adoles / centium rega / lis Carolinae fami / liae Iacobopolitanae Urbis / Chilensis usum, diligenti stu / dio elucubrata a Iosepho / Francisco de Echaurren ar / tium Cathedrae Moderatore.

1 vol. Santiago, 1796.

En el reverso de la primera página se lee: "Incepta die decimaquinta februarii anni 1796".

Muy buena trascripción de las Súmulas y Lógica, Metafísica y Psicología, Ética y Física, es decir, del curso trienal. A pesar de que el título sugiere una filosofía ecléctica, el curso de Echaurren mantiene en general el espíritu de la escolástica, aunque se han suprimido muchas de las cuestiones disputables.

Defiende todavía las teorías escolásticas de la materia prima y de la forma sustancial. En el problema también muy escolástico de la analogía y univocidad, sostiene decididamente la opinión escotista.

Ficha del Fondo Antiguo:
Echaurren, José Francisco.
Philosophia eclectica in tres partes distributa.
Vol. 93.

9. [Anónimo S. J.] (Atribuído a Fernández de Heredia Simón)

Philosophia [*scholastica*] *tripartita.*

1 vol. 427 fls. 1743-54.

Contiene:

1) *Summulas y Dialectica.*
193 fols.

Termina: "Me scripsit Simon Fernández Heredia, anno 1743, mense 31 octobris".

Sin duda ninguna que de este final han deducido varios críticos [6], y el mismo Catálogo del Fondo Antiguo, que Simón Fernández Heredia es el autor del Curso; pero esta fórmula se refiere, con seguridad, al alumno copista. Por eso lo clasificamos como anónimo de un autor jesuíta, ya que, como veremos después, se trata evidentemente de un autor de la Compañía de Jesús.

En la primera página se lee: "Philosophia tripartita / Pars prima continens utramq. - / Logicam / parvam et magnam".

2) [*Physica*]
128 fols.

Termina: "Finis año de 1754. Kalendis octobris. Laus Deo".

3) [*Metaphysica et De Anima*].
110 fols.

Comienza: "ut tertium hoc nostri Cursus difficillimun stadium...".

El autor es sin duda jesuíta, pues en la Física dice: "affirmant cum Eximio plures ex NN., cum Scoto, apud... et cum PP. Lossada et Viñas" (fol. 122, r y v).

El curso está dedicado a San Fco. Javier y todo él escrito con letra muy clara y prolija.

En la Metafísica defiende la univocidad, con Molina, Arriaga, Oviedo, Santacruz, Izquierdo, Lugo, Lince, Ulloa, Peinado, Aguilar, Lossada "et R.R. [recentiores] frequentissime, et haec placet" (Disp. 1ª, sect. 4ª).

[6] Entre ellos también Medina se lo atribuye: "La Philosophia Tripartita de Francisco Heredia, de 1754". *Literatura colonial de Chile*, cit., t. III, p. 19; y lo repite en la p. 22.

Son extrañas las fechas 1743-1754, pues parece que se trata de un curso trienal, según toda su estructura y las palabras que hemos citado del principio de la Metafísica: "ut tertium hoc nostri Cursus difficillimum stadium". Además al principio de las Súmulas se lee el título "Philosophia tripartita". Nos preguntamos si no existirá algún error en esta diferencia de once años en las fechas. Pero la escritura da claramente ambas fechas, 1743 al final de la primera parte, y 1754 al final de la segunda. A no ser que esta última deba ser 1745.

Ficha del Fondo Antiguo:
Fernández de Heredia, S.
Philosophia Tripartita, 1743/54.
Vol. 92.

10. Ovalle, Manuel, S. J.[7].
Logicae, Physicae et Metaphysicae certamen.
1 vol. 597 ps. Santiago, 1707.

No hay en el manuscrito actual un título general. La primera página, que parece de portada, está adornada con viñetas alrededor de los nombres: IHS, MRA, IPH, Ovalle; y con grandes letras: PROOEMIUM, que es una breve introducción general: "Universam Philosophiam...".

En la parte superior tiene escrito, con mano diferente: "De la librería del Colegio de S[a]n Mig[ue]l de la Comp[añí]a de Jesús de Santiago de Chile".

A media página, de otra mano: "Aucthore P[atr]e Emmanuele de Ovalle, Soc. Ies.".

Se trata de un volumen cuidadosamente escrito por una misma mano, y que contiene los tratados completos de la *Logica* (ps. 1-179), menor y mayor, *Physica* (ps. 180-384); *Metaphysica* (ps. 386-486) y *De anima* (ps. 487-595).

[7] El P. Ovalle fue hijo legítimo del maestre de campo Antonio de Ovalle y de doña Catalina de Ureta, naturales y vecinos de Santiago. Renunció todos sus derechos en sus padres a 20 de abril de 1700. Fue rector del Colegio de Concepción en 1715 y otra vez en 1726. En 1713-14 era rector del Convictorio de San Javier, en Santiago. Datos tomados del *Diccionario biográfico de los antiguos jesuítas de la provincia de Chile* por el P. FRANCISCO GINEBRA, S.J. (Manuscrito que se conserva en el Archivo de la Provincia de Chile, de la Compañía de Jesús, en el Colegio de San Ignacio, Santiago de Chile).

Las fechas nos permiten seguir el desarrollo del curso. Al fin de la Lógica: "in die vigesimo quinto, dico trigesimo octobris anno 1705".

Al fin de la Física: "in die vigesimoquinto septembris, anno 1706".

Al fin de la Metafísica: "in die 12 maii anno 1707".

Al fin de la Animástica: "die 23 augusti anno 1707".

Es un texto completo, escrito en forma didáctica escolar, que expone clara y precisamente las doctrinas escolásticas. Su tendencia es la suarista, o común entonces a los jesuítas. Véase, por ejemplo, la doctrina sobre la materia prima: "Utrum materia prima existat per existentiam formae" (p. 191).

En cambio, defiende la univocidad del concepto del ser, común a Dios y a las creaturas, sustancia y accidente: "An a Deo et creaturis possit prescindi una ratio communis univoca entis" (p. 410).

No hemos visto citado al P. Viñas aun en los problemas que trata extensamente, y donde parecería imponerse una cita de él, ya que por ese tiempo, estaba imprimiéndose en Génova la *Philosophia Scholastica*, y Viñas se hallaba en Santiago, viviendo en el mismo Colegio Máximo con el P. Manuel de Ovalle.

Ficha del Fondo Antiguo:
Ovalle, Manuel.
Logicae, Physicae et Metaphysicae certamen, 1707.
Vol. 78.

11. Puga, Ioannes de, S. J.[8].
[*Disputationes Scholasticae*]

1 vol. 287 fls. Santiago, 1710-1711.

Contiene este volumen:

1) *Disputationes / in Animasti / cam / auctore Patre / Ioanne de Puga / dicatae C. O. / Divo Fran[cis]co Xaverio.*
62 fols.

[8] Entró en la Compañía de Jesús a la edad de 18 años. Fue natural de Concepción, hijo legítimo del capitán don Francisco de Puga y Nova y de doña Casia Ordóñez y Pineda. A 20 de abril de 1700 hizo la renuncia de todos sus bienes en su madre para que los repartiera en sus tres hermanas, Juliana, Isabel y Catalina. En 1751 estaba en el Colegio Máximo como enfermo. Ginebra, *Diccionario biográfico de los antiguos jesuítas de la provincia de Chile*. Manuscrito citado.

En la primera página del texto se lee: "Die 20 martii". En la última: "28 iulii anni 1710".

2) *Liber 2ᵘˢ Metaphysicae / tractatus 2ᵘˢ metaphysicus / prima die augusti.*
56 fols.

Termina: "A 20 de novbre de 1710".

Falta el primer tratado de la Metafísica. Defiende la univocidad: Disp. IIª Art. 3ᵘˢ: "An ratio entis abstracta sit analoga", etc. 2ª sententia affirmat rationem entis esse univocam. Ita Scotistae cum Scoto, Lugo, Arriaga... et communiter recentiores et probatur primo...".

3) *Disputationes in / octo libros Physico / rum Aristotelis / consecratae Divo Francisco Xaverio / Indiarum Apostolo / Auctore R. P. / Ioanne Xaverio de / Puga.*
163 fols.

Termina: "A 13 de diciembre día de Santa Lucía".

Sobre la existencia propia de la materia prima, defiende la doctrina entonces común entre los jesuitas.

4) *Tractatus primus / de generatione / sive in libros de ortu et interitu / disputatio prima.*

Es un brevísimo tratado. Termina: "Et haec sufficiant de grave [*sic*] et ad Animasticam gradum faciamus". Sin fecha.

Estas palabras nos dicen que se enseñó *De anima* después de la Física. Como aquélla lleva las fechas de 1710, nos parece que la Física se debió enseñar el año anterior, 1709. No hemos visto figurar la fecha de 1711 en ninguna parte del manuscrito, y, sin embargo, ésta es la que aparece en el Catálogo del Fondo Antiguo. Nos inclinamos, pues, a creer que el curso se debió dar entre 1709 y 1711.

Ficha del Fondo Antiguo:
Puga, Ioannes de.
Disputationes in Animasticam et in libros Physicorum Aristotelis. 1710-11.
Vol. 85.

12. [Anónimo, S. J.] (Atribuído a Sorozábal, Ioannes de) *Disputationes in octo libros Physicorum.*

1 vol. de 25 pliegos numerados de 16 páginas. Santiago, 1724.

Este manuscrito es una copia literal (con ligerísimas variantes, propias de toda trascripción manuscrita) del manuscrito que iden-

tificamos como Anónimo S. J., Physica, 1724, Fondo Antiguo, vol. 89 (nº 5 de este nuestro católogo).

Lo único que falta es la numeración marginal de los párrafos, de los cuales en las últimas páginas se han saltado algunos quedando trunca la copia a partir de la sección VII del tratadito *De generatione et corruptione*. De éste sólo se ha copiado el primer párrafo. Siguen en blanco varias páginas. Asimismo, del pequeño tratado *De mundo et elementis* sólo está copiado el comienzo, quedando trunco el texto, y sin final. En las últimas páginas hay notas, al parecer, de sermones en castellano sobre la Concepción de Ntra. Señora.

Los autores lo atribuyen al Mercedario Juan de Sorozábal, y así aparece en la primera página del libro claramente. Pero lo que hizo en realidad Sorozábal, como profesor de la Universidad de San Felipe, fue usar el texto ya existente del anónimo jesuíta de 1724 (*vide supra*, nº 3 de este catálogo), sin cambiar nada, ni intentar plagio alguno, pues deja las expresiones "et tenent communiter Nostri cum Eximio".

El error proviene de la portada misma de esta copia, ya que el alumno copista lo atribuye claramente a Sorozábal:

"*Disputationes / in octo Aristotelis libros Physicorum a R[everendissi]mo A[dmodum] P[art]e Ioanne de Sorosabal, huius Universitatis cathedratico / et Professore, in honorem Beatissimae Mariae Lauretanae*".

Al final de la página: "In nomine Beatissimae Virginis Mariae Mercedis". La copia es menos prolija y menos clara que el manuscrito de 1724.

Ficha del Fondo Antiguo:
Sorosábal, Ioannes de.
Disputationes in octo Aristotelis libros Physicorum, S/f.
Vol. 77.

13. Sotomayor, Luciano, O. F. M.
Summularum Tractatus.

1 vol. 89 fls. en 8º, Buenos Aires, 1739.

La portada dice: *Cursus philosophicus / triennalis / Ad mentem venerabilis servi Dei / Ioannis Duns Scoti / Subtilissimi Doctoris Omnium Theologorum Principis Seraphicae Religionis Salomonis Magistri / Mariae Conceptionis antesignani Vindicis / Dicatus*

et oblatus Castissimae Aeterni / Patris Columbae Verbi Divini / praeelecte Matri, et Spiritus / Sancti Christalino Sa / crario in instanti suae / animationis gratiosae /. Per Patrem Fratrem Lucianum / a Sotomayor Fratrum Lectorem in hoc / Undecim millium Virginum de B[ueno]s Ay[re]s Franciscano Conv[en]tu. / Die 11 Mensis Maii anni D[omi]ni 1739.

Contiene:

1) *Praeludium* y *Proëmialis notitia*, que viene a ser una introducción general al curso trienal. 6 fols.
2) "*Summularum / tractatus / in libros triparti / tus per / que articulos, et / quaestio / nes rec / to ordine / divisus*".

Es lo único que el volumen contiene del "cursus triennalis". Se trata de una exposición clara de las "summulae", donde no hay lugar a mayores manifestaciones de la personalidad del autor.

Ficha del Fondo Antiguo:
Sotomayor, Lucianus.
Cursus Philosophicus triennalis ad mentem Duns Scoti. 1739.
Vol. 69. Pieza 2ª, 89 fols.

14. Turano, Dominicus.

Aristotelica Peripatetica / Philosophia / A. R. P. Dominico Turano / in Coll[*egio*] *Rom*[*ano*] *dictata, / et a Nicolao Contucci / eius auditore / conscripta non*[*is*] *Nov*[*embr*]*is. anni MDCCXI.*

3 vols. en 8º, Roma, 1711.

Contiene:
T. I.: 1) *Summulae.* 93 págs.
2) *Logica... quam... dictabat anno MDCCXII...* [400 ps.].
T. II: *Physica... quam dictabat anno MDCCXIII...* [528 ps.].

Al final se hallan pegadas unas *Conclusiones Physicae* en una hoja de doble oficio, impresa, donde se resume el curso, y que "Disputabuntur publice Romae in Collegio Anglicano a Ioanne Huddleston eiusdem Collegii Alumno. Anno 1713 Mense [...] die [...] hora". Defiende las teorías tradicionales de la Escolástica contra Cartesianos, Atomistas, etc., y en las doctrinas disputadas entre los escolásticos sigue las que entonces eran comunes a los Jesuítas.

T. III: *Metaphysica... quam dictabat anno MDCCXIV...* [439 más 100 ps.].

Al final también está adherida una hoja impresa de tamaño doble oficio con las *Conclusiones philosophiae* (de toda la filosofía) que "disputabuntur publice Romae in Collegio Romano Societatis Iesu a PP. eiusdem Societatis. Anno MDCCXIV mense [...] de [...] hora".

La tesis 31 (primera "Ex metaphysicis"): "Ens praescindit formaliter a suis diferentiis: atque adeo est univocum respectu Dei et creature, substantiae et accidentis. Diferentiae vero entis, sub suis abstractis conceptibus, nempe Aseitas, Abalietas, Perseitas, et Inalietas, in aliquo sensu praescindunt ab ente, in aliquo non praescindunt".

Los tres tomos están escritos con mucha prolijidad, con letra clara y portadas imitando la escritura impresa. Como se ve, se trata de uno de los manuscritos que llegaron a América traídos de Europa, de los cuales ya hemos visto más de un caso.

Ficha del Fondo Antiguo:
Turano, Dominicus.
Philosophia Aristotelica. 1711-1714.
Vols. 86 a 88.

15. Ureta, Miguel de, S. J.

Disputationes in Physicorum libros Aristotelis et in Metaphysicam.

2 vols. en 8º, Santiago, 1726-28.

Contiene:

T. I: *Disputationes / In omnes Physicorum libros / Aristotelis / Aucthore R. A. Patre / Michaele de Ureta / Soc. Iesu / Publico Philosophiae Proffesore / In alma Urbe Iacobopolitana Chi- / lensis Regni / Me scribente Iosepho Ambert / Soc. Iesu / Anno Domini 1726.* 1 vol. de 410 ps. Termina "Die 25 novembris anni Domini nostri 1727".

T. II: 1) *Disputationes / in Meta- / physicam, et / In libros de Anima / Authore P. Michaele Ureta / Societ. Iesu / Publico Philosophiae Professore / In alma Universitate Iacobopolitanae Urbis Chilensis Regni / Anno 1728 / Me scribente Iosephi Ambert eiusdem Societ.*

1 vol. de 154 fols. Termina: "Die prima Sept[embris] anni 1728".

2) *Disputationes / in Libros de Anima.*
Fols. 165-227.

Termina: "...Et hic triennalis philosophiae labor sistet tandem in honorem Omnipotentis Dei, et in suae Assumptae Virginis Mariae necnon Tutelaris nostrae Catharinae, cuius favorabili auspitio vela dedimus Philosophiae, anno nostrae salutis 1726 die 29 Aprilis, et Portum desideratum attingimus die 25 novembris felici Tutelari nostrae aniversario consecrato".

Como se ve, el curso comenzó en abril de 1726 y terminó el 25 de noviembre de 1728. Según la portada del primer volumen, la Física se comenzó a estudiar ya en 1726, y terminó el curso el 25 de noviembre de 1727. Nos falta el otro volumen del curso que debía contener las Súmulas y la Lógica.

Se trata de una exposición escolar, pero llevada con mucha claridad y conocimiento de la materia por el autor. El manuscrito es muy claro y prolijo. Tiene incluso al fin del segundo tomo un índice de materias. Defiende la univocidad: "Disputatio III. De univocatione entis ut sic" (fols. 63). No cita a Viñas.

Ficha del Fondo Antiguo:
Ureta, Miguel de
Disputationes in Physicorum Libros Aristotelis et in Metaphysicam. 1727-1728.
Vols. 90 y 91.

16. [Anónimo, S. J.] (Atribuído a Vilches, Francisco de). *Cursus Logicae.*

1 vol. de 259 fls. Sin fecha.

Contiene:

Logica o *Dialectica*, sin las Súmulas propiamente dichas. Es un tratado bastante extenso. El autor es seguramente jesuíta, como se puede comprobar por las citas. Tratando, v.gr., de los universales, dice: "Ultima et vera sententia... affirmat dari solum fundamentaliter. Haec est sententia omnium fere Thomistarum et nostrorum cum Aristotele, Divo Thoma et Doctore Eximio".

En la primera página se lee: "De la Librería del Colegio de San Miguel de la Compañía de Jesús de Santiago de Chile".

Este Curso ha sido atribuído generalmente a Francisco de Vil-

ches[9], pero éste no es sino el alumno que trascribió el curso, según consta al final del Libro Tercero: "Finis coronat opus Audiente Francisco de Vilches".

Ficha del Fondo Antiguo:
Vilches, Fr. de
Cursus Logicae. S/f.
Vol. 56.

17. Viñas, Miguel de, S. J.

Philosophia Scholastica Trilaureata.

Volumen 3um. De Transnaturali Philosophia.
1 vol. en folio a dos columnas. 526 ps. más de 26 de índices. Santiago. Sin fecha.

Contiene:
"*Laurea 3a. / De transnaturali Philosophia / Volumen 3um / . . .*".

La portada continúa como en el libro impreso del mismo autor. Es fácil de ver que este manuscrito corresponde al tercer volumen de la *Philosophia Scholastica* del P. Viñas, de quien tenemos la obra completa impresa en tres volúmenes in folio en Génova, 1709. Este tercer volumen tiene la dedicatoria a San José, pero sin las aprobaciones de la obra impresa. Es, por tanto, una redacción anterior a la impresión. Las divisiones llevan títulos más "belicosos", que han sido moderados en la edición impresa. La "Laurea" se divide en "Triumphos", éstos en "Palestras", éstas en "Certamina", éstos en "Digladiationes", éstas en "Gladios". La cita resulta muy barroca: v.gr. Laurea IIIa., Triumphus Is., Palestra Ia., Certamen III, Digladiatio IVa., Gladius Is. Este aparato bélico ha sido muy prudentemente dejado de mano en la edición impresa. Pero el contenido es muy elaborado por la autoridad, erudición y competencia que se pueden admirar en la obra de Viñas.

[9] V.gr.: MEDINA, *Literatura colonial de Chile*, cit., t. III, ps. 15 y 139 Fray Pedro ARMENGOL VALENZUELA, *Los regulares en la Iglesia y en Chile*, cit., p. 325. R. BRISEÑO, *Repertorio de antigüedades chilenas*, cit., en la sección Bibliografía antigua colonial, ps. 298-365.

II. MANUSCRITOS EXISTENTES EN LA BIBLIOTECA DE LA RECOLETA DOMINICA (SANTIAGO)

Advertencia

Los manuscritos que hemos hallado en la Biblioteca de la Recoleta Dominica de Santiago de Chile se reducen a dos grupos. Uno de ellos no es con exactitud de origen chileno, sino que han venido del Colegio de la Compañía de Jesús de Granada. No es extraño el caso de encontrar en América manuscritos de cursos dictados en Europa. Acabamos de ver en la Colección de Manuscritos del Archivo Nacional de Santiago algunos: los de Cervera (Valencia) y Turano (Roma). Estos manuscritos, o bien vinieron directamente de Europa o bien fueron trascritos aquí para utilidad de los estudiantes, y aun usados como libro de texto.

Todos los manuscritos que vamos a citar llevan una sigla en que están entrelazadas las letras R. V. V. En todos ellos hay una inscripción tachada. Pero en otro manuscrito no filosófico y que por cierto es de origen chileno, se hallan las mismas iniciales y la inscripción sin tachar, que dice: "Pertenece a Rafael Valentín Valdivieso. - R. V. V.". Por esta inscripción, que se lee al pie del folio 1 del manuscrito a que acabamos de referirnos, conocemos al primitivo dueño de la colección de manuscritos existentes en la Recoleta Dominica.

Todos los manuscritos, excepto el nº 3 de los filosóficos y el nº 1 de los teológicos, están *escritos por el mismo alumno*, y los señalaremos por relación al manuscrito teológico nº 5. "De Deo Volente", aunque la leyenda "Pertenece a Rafael Valentín Valdivieso" está en todos escrita por la misma mano, sin duda del interesado. Como varios de dichos manuscritos llevan fechas que van de 1740 a 1760, atribuímos a los que carecen de fecha la cronología de mediados del siglo XVIII.

El manuscrito en que la leyenda aparece legible es el siguiente: "Compendio histórico de los más / principales sucesos de la Conquis / ta, y Guerras del Reyno de Chile / hasta el año 1656; sacado fiel / mente del Manuscrito del Maestre / de Campo Dn. Gerónimo Quiroga". 1 vol. en 8º. Biblioteca Recoleta Dominica. Santiago de Chile. Está escrito por mano diferente del resto de los manuscritos aquí citados.

1. [Anónimo, S. J.]

Canones in universam Aristotelis / philosophiam, / Sive prima Scientiarum Elementa, / A sapientiae candidatis avidis pariter / ac vividis / oculis [h]aurienda / Et ingenio. / . . .

1 vol. en 8º. 82 fls. Mediados del siglo XVIII.

Del grupo R. V. V.

Contiene:

1) *Summulae.* 82 fols. Completo. Escrito por mano distinta de los otros volúmenes del grupo.

2) *Physica*, 183 fols. Con índice. Incompleto. Comienza con la "Disputatio 2. De constitutione corporis naturalis in facto esse ex placito Aristotelis". Esta parte del volumen está escrita por la misma mano del manuscrito nº 4, que luego citaremos, del Padre Juan Ramírez, S. J., de *Deo Volente* (1759). El autor de la Física es claramente Jesuíta. Ver v.gr. la disputa 2 "Essentia Materiae Primae" (fol. 37) y sobre el principio de individuación: "Forma substantialem etiam individuari per suam entitatem" (fol. 79a).

2. [Anónimo, S. J.]

Tractatus de Logica.

Auctore Anonimo Soc. Iesu. (Esta referencia al autor anónimo Jesuíta está escrita en la portada interior con letras más modernas).

1 vol. en 8º. 144 fls. Mediados del siglo XVIII.

Contiene:

Logica maior (Sin las *Summulas*, pues dice al principio: "Ab elementalibus Logicae praeceptis ad ipsam Logicam proprius introspiciendam vos avoco, Optimi Juvenes").

Tiene tres tratados.

"Tractatus primus / in logicam reflectens. Pars prima de existentia, natura et proprietatibus Logicae".

"Tractatus 2. De identitate et distinctione".

"Tractatus 3. De Universalibus et Aristotelis Cathegoriis".

1 vol. 144 fols.

Está escrito por la misma mano que el tratado *De Deo Volente*.

3. Baltaoias [?] [10], Gregorio, S. J.

Physica [En el lomo]

2 vols. en 8º de 197 y 165 fls. Sin fecha.

Contiene:

T. I: *Liber Secundus / Philosophiae Naturalis, / seu Phisicae / Septem Philosophi libris / Respondens, / Ejusque principiis conformis, / Authore R[everendo] admodum Patre / Gregorio Baltaoias* [?] / *Societatis Iesu / Granatae Professore ordinario Philosophiae. /*

Del grupo R. V. V.

T. II: 1) *Tractatus unicus / bipartitus / in duos Arist. libros de ortu,* [*et interitu, / sive de generatione, et corruptione; / tum substantiali / tum accidentali: / Elucubrationem auspicabitur, et proteget / Granatensis Phoenix / ex Regii cadaveris / cineribus / Redivivus / Sanctus Franciscus de Borgia, / quem / in Mecenatem compellamus, et cui / ex animo / opellam sacramus. /*

97 fols. Del grupo R. V. V.

2) *Tractatus animasticus, / seu de Anima: / Expositoria elucubratio / In tres Philosophi libros de Anima. / Examine vivificet opus / sacratior Prometeus / Sanctissimus Parens Ignatius de Loyola, / Qui e coelo ignem abstulit et in terras detulit, / Ut homines terreos animaret. / Igitur, quos sub vestro nomine / Agimus animos,*

10 Nos ha sido imposible descifrar con precisión el nombre exacto. Las letras "oi" en Baltaoias las damos como una aproximación. El resto es lo que hemos trascrito.

precor accipias / Donaturus vires ad laborem, / Et vitam ad Dei gloriam / Et in tui obsequium impendendam. /

68 fols. Grupo R. V. V.

5. Ramírez, Ioannes, S. J.
De Deo volente Scholastici Tractatus.

1 vol. en 8º 154 fls. Granada, 1759.

Contiene:

1) *De Deo volente / Scholastici Tractatus / Auctore R. Admodum Patre Francisco Ramírez, / Cuius in dicendo perspicuitas in concludendo vis / energica, in nudis, etiam gordianis disolvendis, / Praestantissima ingenii subtilitas hoc opus per otium / percurrenti, saltemve a limine salutanti confiteris facile. Illustris sane vir clarissimus Theologiae lumen, insigne in Baetica Granatensis Lycei columen. Sed quid ego... tenuique calamo enchomia congero, quid colores...*

Termina: "Anno Domini MDCCLIX Granatae / in Baetica".

Manuscrito del grupo R. V. V.

Está escrito por la misma mano que los manuscritos 1 y 2.

2) En el mismo volumen: *Quaestio unica / De concordia libertatis Xti. cum impeccabilitate et praecepto.*

43 fols. Sin terminar.

Escrito por diferente mano.

6. Rodríguez, Petrus, S. J.
Disputationes Scholasticae.

2 vols. 1740.

T. I: *IHS / Disputationes Scholasticae / De Divina scientia / In quaestionem 14, lae. partis Divi Thomae, Angelici Praeceptoris / Opus Beatae Dei Parenti et Virgini / Mariae / Recens / in lucem editum / ob / communem humani generis utilitatem / et / ab aeterno ex ore Altissimi prodeunti / ex / animo sacrum / A Reverendo P. Petro Rodriguez Primario / cathedrae Magistro Anno 1740.*

1 vol. 145 fols. más 2 de índice. Contiene dos disputaciones: "Disp. 1ª De Scientia Dei in communi". "Disp. 2ª De Scientia Dei

circa obiectum necessarium". Con 543 párrafos numerados marginalmente. Es del grupo R. V. V.

T. II: *JHS / Disputationes Scholasticae / de Divina Scientia / Opus / Beatissimae Dei Parenti / recens in lucem editum...* [Sin la fecha].

60 fols.

Contiene: 1) "Disp. 3a. De Scientia Dei prout versante circa actus contingentes". Incompleta. 202 párrafos más 24 sin numerar. "Disp. 4a. De Divina Scientia circa futura conditionata". 15 fols. de texto y 3 en blanco. Incompleta.

Es un estudio extenso y especializado sobre la ciencia de Dios, en que se defienden las opiniones de la Compañía de Jesús.

En el mismo vol. se encuentra:

2) *Ihs / Scholasticae controversiae / De Gratia efficaci / Opus Authori, et Gratiae Assertori / Xto. Dno. / ex Animo dicatum / a Rdo. P. Joanne de Anguita / Vespertinae Cathedrae / Moderatore.*

74 fols. Defensa de las doctrinas de la Compañía de Jesús.

Del grupo R. V. V.

III. Manuscritos teológicos

Aun cuando se trate de manuscritos teológicos, vamos a reseñar los tres que hemos encontrado en la Biblioteca de la Recoleta Dominica de Santiago, tanto porque en buena parte interesan a la filosofía, como porque de esta manera informamos sobre la colección completa de manuscritos filosófico-teológicos de la Colonia que allí hemos visto.

1. [Anónimo, S. J.]

"*Lecciones de la Cátedra de Theologia de 1ª*".

Granada. Sin fecha.

Contiene:

1) "*De gratia et libero auxilio*". Comienza "C. 1. An de ratione agentis liberi creati sit nullatenus determinari ab alio.. ". Consta al pie: "Codice 1 de Prima". 115 fols.

2) "*De Deo sciente futura divina / nobis libera per scientiam mediam / opus / in 1 p. D. Th. q. 14 incarnatae Dei / Sapientiae Deiparae Virgini et Cla[rissi]mo Scientiae Mediae propugn[ato]ri Divo F[rancis]co / Salesio toto corde dicatum*". "Visperas". 180 fols.

3) "*Controversia Schol[astica] Morali / de peccatis / ...*". "Moral". En el *Praeloquuum* se halla la referencia a los "Optimi granatenses", lo que indica que el Códice viene de Granada.

Grupo R. V. V.

2. Arbol, Ioannes, S. J.

Controversiae Scholasticae de Gratia actuali.

1 vol. 204 fls. Granada, 1740.

Controversiae Schol[asticae] / de / Gratia actuali, sive auxiliis Divinae gratiae / in 1m. 2ae. Divi Thomae Aquinatis / opus / D. O. M. / Provido Gratiae Auctori / B. V. M. / divina praeveniente gratia / Divo Stanislao Kostka / Mirabili gratiae portento / Ex corde sacratum / Authore Sapientissimo Patre Ioanne del Arbol Prima / rio Theologiae M[agistro]. / Granatae in Baetica, Anno Domini MDCCLX.

Grupo R. V. V.

3. Arbol, Ioannes del, S. J.

Controversia Scholastica de Merito Theologico.

1 vol. 134 fls. Granada. Sin fecha.

Controversia Scholastica / De / Merito Theologico / In Primam 2ae. Divi Th. ad q. 114 / opus / Deo homini merita nobis promerenti / Dei Genitrici Mariae / Nostrorum adjutrici meritorum / Divo Aloysio Gonzaga / optime apud Deu merito / ... Opus elucubratum a R[everendo] admodum P. Ioannes del Arbol...

Termina: "En, Grannatenses mei, absolvimus".

4. Bernal, Ioseph, S. I.

De Dispensatione Tractatus. Hoc opus evigilavit studium [everendi]. admodum Patris Iosephi Bernal. . [siguen grandes encomios].

194 fls. Sin fecha.

Del grupo R. V. V. y de la misma mano del "De Deo volente", con el mismo tipo de portada. Encuadernado en el mismo volumen que el anterior.



OBRAS DE FILOSOFÍA EXISTENTES EN LA BIBLIOTECA JESUÍTICA DE LA UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA, EN LA FECHA DE LA EXPULSIÓN *

por Ismael Quiles, S. J.

Para la historia de la filosofía en el tiempo de la colonia, y particularmente en la Argentina, es de interés conocer con qué bagaje bibliográfico se manejaban nuestros centros docentes. Este dato no sólo nos deja entrever las tendencias dominantes, sino también el grado de información que poseían sobre las tendencias o escuelas opuestas o extrañas, y en todo caso es un índice del nivel cultural a que habían llegado, del interés por la filosofía y por su investigación en una época determinada. Hasta cierto punto, esta bibliografía, que con cuidado había sido recogida durante varios siglos, nos da valiosas noticias acerca de las doctrinas enseñadas, de las obras escritas y del espíritu filosófico de la época.

En lo que se refiere a los jesuítas de la Universidad de Córdoba, poseemos al respecto una información extraordinariamente valiosa. Ya otros historiadores se han referido o han dado a conocer el *catálogo manuscrito* de la Biblioteca de la Universidad jesuítica de Córdoba en la fecha de la expulsión de los jesuítas de los dominios españoles, 1767. El Catálogo fue descubierto por Monseñor Pablo Cabrera, según él mismo nos informa en el interesante estudio publicado en la *"Revista de la Universidad de Cór-*

* "Ciencia y Fe", San Miguel, enero-marzo de 1952, ps. 73 a 85.

doba", en 1930, sobre *La antigua biblioteca jesuítica.* Al final, como de pasada, nos dice: "El que esto escribe, iba a decir, en sus excursiones a través de los viejos archivos cordobeses, tuvo la fortuna de tropezar con un cuaderno manuscrito, voluminoso y vetusto, contentivo del Catálogo general de la Biblioteca en referencia, trazado por una mano hábil en caligrafía y en materias bibliográficas erudita" [1].

El interés particular de este manuscrito radica en el hecho de pertenecer a un decenio anterior a la fecha de la expulsión de la Compañía de Jesús, y que gracias a él podemos tener una idea exacta del valioso contenido de aquella biblioteca. Sin dicho catálogo manuscrito, hubiese sido difícil una reconstrucción total, ya que la riquísima biblioteca que los jesuítas habían ido formando con gran interés científico y en todos los órdenes del saber, desde 1620 hasta 1767, después de la expulsión corrió la más desafortunada odisea [2]. Sus libros, bajo la Junta de Tem-

[1] Pablo Cabrera, *La Antigua Biblioteca Jesuítica de Córdoba*, "Revista de la Universidad Nacional de Córdoba", XVII (julio-agosto 1930), 175-216.

[2] Mons. Pablo Cabrera, en el artículo antes citado, describe los pasos principales, por que fue llevada y traída la biblioteca jesuítica desde la fecha de la expulsión, 1767, hasta 1812 en que el remanente de la biblioteca pasó o volvió al fin a la Universidad de Córdoba. He aquí un resumen cronológico:

— 1767-1773. La biblioteca permanece en el mismo edificio bajo el cuidado de los funcionarios de la Junta de Temporalidades. El encargado Fernando Fabro parece que cometió varias irregularidades. Por los años 1771 a 73 se le instruyó un proceso por incorrecta administración. Según su liquidación había recibido 5.368 volúmenes; vendido 184, le quedaban 5.184. Confiesa además que "habiéndose robado varias veces las librerías (de los expulsados) no se lo podía hacer responsable a él de los volúmenes que faltasen".

— 1773. El Presbítero don José Manuel Martínez confecciona el catálogo o Indice de la Biblioteca del Colegio Máximo.

— 1776. En el mes de octubre se entrega la Biblioteca en posesión a las autoridades de la Universidad, entonces en poder de los franciscanos. Pero antes se habían enviado algunos libros al Seminario Conciliar de Loreto.

— 1770. Se entrega también a la Universidad la Biblioteca del Noviciado, o menor, con excepción de algunos volúmenes que fueron al Seminario de Loreto. Continuaron juntas ambas bibliotecas en la Universidad, aunque sin mezclarse, hasta 1807. Poco antes de que la Universidad pasase al clero secular, los ministros de la Real Hacienda ordenan el traslado al Convento de

poralidades, fueron dispersándose, a veces por la mala voluntad de quienes la custodiaban. Una parte de ella pasó entre 1810 y 1812 a formar parte de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires; otra parte se halla dispersa por bibliotecas de conventos y de particulares, principalmente en Córdoba; un buen número de volúmenes se hubo de entregar como paga a quienes hicieron el inventario de la biblioteca para enviar una parte de ella a la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, porque el gobierno no disponía de fondos para este fin. El bloque conservado, por fortuna, pasó al fin a la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba, donde en la actualidad se ha tenido la feliz idea de reunirlo en una sección, con el nombre de Biblioteca Jesuítica, y ha sido cuidado y catalogado. Una parte del Catálogo de esta sección se halla ya publicado, y por cierto con el mayor esmero y técnica bibliográfica, digna de todo encomio [3].

---

los Predicadores de Córdoba. Total de obras reunidas era: 3.524 volúmenes en folio y en 4º; 1.561 volúmenes en 8º.

— 1810 (2 de octubre). Decreto de la Junta Revolucionaria central para que rematasen ambas bibliotecas: la del Colegio Máximo y la del Noviciado. Por fortuna no se cumplió.

— 1810 (7 de noviembre) - 1812 (31 de marzo). Por orden de la misma Junta se van trasladando a Buenos Aires grandes remesas de libros extraídos de las bibliotecas jesuíticas de Córdoba con destino a la Biblioteca Pública (Nacional) de Buenos Aires. En total diez cajones que contenían ......

— 1812. Se entregan al lic. don José Manuel Vélez ... obras en pago de su trabajo de extracción, acomodo de libros e inventario, a quien se pagó en libros, por falta de fondos.

— 1812 (23 de octubre). Decreto del Gobierno de Bs. As. concediendo a la Universidad de Córdoba —a pedido de ésta— el resto de los libros de las bibliotecas jesuíticas, y vuelven éstos a la Biblioteca Mayor de la Universidad, donde ahora se conservan.

— 1813 (marzo). Se cumple el decreto de traspaso. El mal estado y desorden en que se hallaban las dos librerías aparece por el hecho de que sólo una parte estaba inventariada y otra revuelta. De la inventariada se hallaron a faltar muchos en todo o en parte.

(Los documentos que permiten reconstruír la historia de las librerías jesuíticas se hallan en el Archivo de Tribunales de Córdoba, Escribanía 2, legajo 40, expediente 8, folio 60).

[3] *Catálogo de la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba*, Imprenta de la Universidad, Córdoba.

Debemos advertir que con el Catálogo manuscrito que poseemos no es posible valorar el acervo bibliográfico reunido por los jesuítas en Córdoba. Ya que, además de la Biblioteca de la Universidad o Colegio Máximo, a que dicho Catálogo se refiere, tenían los jesuítas en Córdoba otras bibliotecas, también muy ricas, pero se las denominaba "menores" en comparación con la biblioteca del Colegio Máximo, llamada "Librería grande". Pertenecen a las bibliotecas menores la del *Noviciado*, las de los *Maestros*, y la del *Colegio de Montserrat*. Pero aun cuando el Catálogo de la Librería Grande no nos da una idea total de la bibliografía de que disponían los jesuítas en Córdoba, es sin embargo suficiente para darnos una idea casi exacta de su nivel.

El manuscrito, que nos sirve de base para esta noticia se conserva en la Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba. Es, como lo describe Monseñor Cabrera, "voluminoso y vetusto", pero se halla en muy buen estado. Se trata de un tomo encuadernado en cuero, de 30 x 21 cms., que tiene el título en el reverso de la hoja primera y escrito por mano diferente: "*Index librorum bibliothecae / Collegii Maximi Corduben / sis Societatis Iesu / Anno 1757*". En la hoja segunda se hallan las *Regulae Bibliothecarii*, en latín; en la hoja tercera las *Advertencias para la inteligencia de este índice*. Allí se nos informa que "tres índices contiene este libro, el primero de los nombres propios de los autores, cuyas obras están en esta Librería. Todos los nombres propios van en latín [...]. El segundo Índice es de los Apellidos, y el tercero contiene los títulos de las obras cuyos Authores están en este primer Índice [...]".

El primer índice tiene las *páginas* numeradas desde 1 a 202. Los otros dos índices no tienen páginas numeradas. Pero es fácil hallar lo que se busca, porque están dispuestos, lo mismo que el primero, tanto los apellidos como los títulos, por orden alfabético. Estos dos índices remiten a la

página correspondiente del primer índice, y éste a su vez pone, después de cada obra, el número del estante en que se halla. La razón del *segundo índice*, por *apellidos*, se debe a la costumbre, que tenían, de clasificar por el *nombre* de pila. Por esta costumbre se agrupan en el primer índice todas las obras del autor existentes en la biblioteca. Está ordenado alfabéticamente por los nombres propios en latín; por lo tanto, se debe buscar *Jacinto* por *Hyacinthus*, etc. El tercer índice está ordenado por *materias* y es para nosotros de especial utilidad, pues nos permite conocer con facilidad el conjunto de obras que sobre cada materia (*filosofía escolástica, teología*, etc.) poseía la biblioteca. Este índice lleva como título: "INDEX / TITULORUM / 1757". Los títulos se dan abreviados y con el nombre de su autor. Como un modelo o muestra de la prolijidad con que todo el Catálogo y este Índice están redactados, y también por el interés que para nosotros tiene, creemos oportuno trascribir las advertencias que preceden a este índice:

"*Advertencias para la inteligencia de este tercer Índice*".

"Este tercer Índice es hecho de nuevo in totum, en el cual se contienen las obras de los Authores, comenzando por los títulos, siguiendo el orden alfabético y dejando sus blancos después de cada letra, para lo dicho en el primero y segundo índice.

"Por haber muchos títulos y obras de asuntos semejantes, todos estos se ponen debaxo de un mismo título, v.gr. debaxo del Título de Theologia Moralis están todos los que han escrito suma de Moral entera: allí se encuentra el autor que se busca, citando la página del primer Índice donde está con su título expresso.

"Otros que sólo han tratado algún punto de moral, v.gr., o han hecho obra sobre alguna materia moral, se ponen debaxo de aquel título o materia que han tratado, v.gr. debaxo del título de Matrimonio todos los que han escrito de esta materia en particular.

"Lo mismo se entiende de los expositores, Canonistas, Theólogos Escolásticos, etc. [...].

"Los que tienen algunos títulos especiosos, aunque convengan en el asunto con otros, se ponen también debaxo de su propio título.

"No se comienzan los títulos por las partículas o preposiciones con que algunos suelen empezar en sus propias obras, sino por la primera palabra que se sigue a las dichas partículas, vgr. se quiere buscar a alguno que trata *de Scientia*, se encuentra en S ante C y no en D ante E [...].

"Se ha procurado poner los dichos títulos en la lengua en que están escritos en sus obras, menos los títulos en Francés, Italiano y Portuguez, que por lo regular van en castellano, por no haber tenido en la mano muchos de dichos Authores, cuando se ha escrito este Índice.

"Los números marginales de este tercer Índice se refieren a las páginas del primero, en la forma y modo que se dice en el Índice de los apellidos".

Pasemos revista a las obras de filosofía reunidas en este Índice, y que se hallan principalmente en la división "P ante H":

Philosophia Ds. Stephanus Spinola
Philosophia Aegidiana Fr. Nicolaus a Sto. Ioan[n]e Bap[tis]ta Fr. Petrus Manso
Philosophia antiqua, Albertus Magnus
Philosophia Epicuri. Petrus Gassendus
Philosophia Mentis et sensus. Card. P. Ioannes Baptista Ptolomei
Philosophia Moralis. Ds. Emmanuel Thesauro
Ds. Iacobus Amoyt.
P. Ioannes de Torres.
Card. Fr. Iosephus Saenz Aguirre.
Lucius Aeneus Seneca.
Philosophia Neoterica. Carolus Fran[cis]cus Abra-Raconis.
Fr. Emman[ue]l Maignan.

P. Iacobus Rohauet.
Ioannes Vincentius Tosca.
Renatus Descartès.
Philosophia Peripatetica Iesuitica P. Andreas Semeri.
P. Antonius Maya.
P. Antonius Rubio.
P. Balthasar Tellez.
P. Fran[cis]cus Alphonsus.
P. Fran[cis]cus González de Sta. Cruz.
P. Fran[cis]cus Ignatius Peynado.
P. Fran[cis]cus Oviedo.
P. Fran[cis]cus Suarez Lusitano[4].
P. Fran[cis]cus Toledo.
P. Ioannes Baptista Benedictis.
P. Ioannes Martinez de Ripalda.
P. Ioannes Vlloa.
P. Iosephus Aguilar.
P. Laurentius Tapolchani.
P. Ludovicus Lossada.
P. Michael Viñas.
P. Octavius Cataneus.
P. Petrus Hurtado de Mendoza.
P. Ricardus Lynce.
P. Rodericus Arriaga.
P. Thomas Compton Carleton.
Philosophia Peripatetica Thomistica Fr. Alexander Pyni.
Fr. Antonius Boto.
Fr. Antonius E. A. Goudin.
Fr. Claudius Frassen.
Fr. Emmanuel a Conceptione.
Fr. Fran[cis]cus Mellaglin.

[4] No es el Doctor Eximio. Este homónimo figura en el Indice primero después de aquél, en la p. 81:
"P. Fran[cis]cus Soarez Lusitanus. In universam Philosophiam, t. 2. Ejusdem. De Paenitentia, t. 1".

Card. Fr. Fran[cis]cus Palanco.
Fr. Froylanus Díaz.
Fr. Iacobus Guarinois.
Fr. Ioannes Gabriel Boíbin.
Fr. Ioannes Martinez de Prado.
Fr. Hyacinthus Hernandez de la Torre.
Fr. Iosephus Aguilera.
Fr. Petrus de Sta. Catharina.
Fr. Raphael Aversa.
Fr. Sebastianus Dupaskier (sic).
Philosophia problematica. Fr. Ioannes Vincentius.
Philosophia Secreta. Ioannes Perez de Moya.
Philosophia Scotica. Fr. Bartolomeus Mastrius.
Fr. Ioannes Pontius.
Philosophia vetus, et nova Burgundi.
Philosophus Christianus P. Carolus Escribani.
. . . .
in Physicorum libros, Ioannes Duns Scoto.
Philosophia Moralis Gregorius Majansius.

Éste es el bloque principal clasificado bajo el título de *Philosophia* en sus diversos aspectos. Pero como nos lo indican las "Advertencias a este tercer Índice", propiamente se han ido reuniendo aquí las obras de interés general, los *Cursos* o *Sumas*. Para completar en lo posible el Catálogo, hay que buscar también otros temas o títulos, a través del Índice. He aquí los principales, según nuestra búsqueda:

in Dialecticam, Fr. Franciscus Fitelman.
P. Petrus Fonseca.
Logica, Albertus Magnus.
Fr. Hieronymus de Valera.
Dr. Iacobus Cervera.
P. Nicolaus de Olea.
Logica Conimbricensis, P. Gregorius Barreto.
Logistica de Probabilitate, P. Aegidius Estrix.



in Metaphysicam, Chrisostomus Sabellus.
Iacobus Cervera.
Ioannes Duns Scoto.
Metaphysicarum, P. Fran[cis]cus Suárez.
Summa Doctoris Eximii, P. Franciscus Noel.
Summa Patris Fran[cis]ci Suarez. Emmanuel Laurentius Suárez.
Summa Theologiae. Alberto Magnus.
Summa totius philosophiae. P. Cosmas Alamannius.
Summulae. Fr. Cosmas Lerma.
Fr. Dominicus Soto.
Dr. Gaspar Carrillo de Villalpando.
P. Ludovicus Lossada.
Theologia Naturalis. Raymundus de Sabunde.
P. Theophilus Raynaudus.
. . . .

Creemos también de interés, para la sección filosófica, la lista de obras de Teología Dogmática y Escolástica, y no menos la interesantísima de comentaristas a la *Suma* de Santo Tomás. Aunque de estos comentaristas vamos a citar sólo los de la Primera Parte, que es la que contiene mayores elementos filosóficos, notando que las otras partes de la *Suma* tienen también aproximadamente la misma riqueza de comentaristas en nuestra biblioteca.

Theologia Dogmatica. Franciscus Henao.
. . . .
Theologia Fundamentalis. Ill. Ioannes Caramuel.
Theologia Mariana. P. Crisostomus Vega.
Theologia Moralis [numerosos autores y también bajo el título "De Iustitia et Iure"].
Theologia Scholastica. P. Antonius Hays.
Augustinus Abbas.
Augustinus Reding.
Fr. Bartolomeus Mastrius.
Fr. Claudius Frasen.

Dominicus Viva.
Eusebius García de los Ríos.
Franciscus Amicus.
Iacobus Platelli.
P. Ioannes Bapt[ist]a Gormaz.
P. Ioannes Marín.
Fr. Ioannes Merinero.
Fr. Ioannes Sending.
P. Ioannes Vlloa.
P. Iosephus Araujo.
P. Nicolaus Segura.
Fr. Paulus a Conceptione.
Fr. Paulus a Sancta Maria.
P. Paulus Rotherigius.
Ills. Fr. Petrus Godoy.
Fr. Petrus Manso.
P. Segismundus Pusch.
Fr. Sebastianus Dupaskier (sic).

Theologia Thomistica Scholastica. P. Paulus Mesger
[agregado con otra mano:]
Theologia Scholastica. Fr. Daniel Concina.

Veamos ahora los comentarios a la *Parte Primera* de la *Suma*:

im Primam partem D. Thomae. Iesuitae.
P. Antonius Bernaldo Quiros.
P. Antonius Pérez.
P. Chrisostomus Gil.
P. Didacus Alarcon.
P. Didacus Avendaño.
P. Didacus Granado.
P. Fran[cis]cus Amicus.
P. Fran[cis]cus Lugo.
P. Fran[cis]cus Oviedo.
P. Fran[cis]cus Suárez.
P. Gabriel Vásquez.

P. Gregorius de Valencia.
P. Hieronimus Fassolus.
P. Ioannes Martinon.
P. Iosephus Augustinus.
P. Iulius Caesar Recupitus.
P. Ludovicus Molina.
P. Maximus Becanus.
P. Martinus Esparza.
P. Rodericus de Arriaga.
P. Thomas Compton Carleton.
P. Valentinus Herizo.
in Primam partem. Thomistae: Fr. Dominicus Báñez.
Fr. Franciscus Zumel.
Fr. Ioannes Prudentius.
Fr. Martinus de Albiz.
Ill. Ds. Fr. Petrus de Godoy.
Raphael Aversa.
Card. Thomas de Vio Caietanus.
[sigue otra lista "in Primam secundae"...]

CONCLUSIONES

Una mirada al conjunto de la bibliografía filosófica reunida en la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba nos sugiere algunas consideraciones acerca del espíritu y de la mentalidad filosófica que reinaba en aquel centro histórico de nuestra cultura colonial:

1) Es necesario reconocer ante todo la indiscutible riqueza que en lo referente a la *bibliografía de los autores escolásticos* poseía la Biblioteca de la Universidad de Córdoba. La sola enumeración de sus obras nos permite comprobar que tenían la mayoría de las obras escritas por jesuítas, muchas de la escuela de los dominicos y suficientes para una información básica de la franciscana.

2) Es interesante la distinción que expresamente hace de los filósofos peripatéticos. Las denominaciones "Philosophia Peripatetica Iesuitica", "Philosophia peripatetica Thomistica", y "Philosophia Scotica", nos revelan una vez más la mentalidad con que en los siglos XVI a XVIII se distinguían las escuelas dentro de la escolástica. Los jesuítas formaban una propia escuela, en la cual predominaba por cierto el P. Suárez, pero todos los autores jesuítas, comenzando por el mismo Suárez, se apoyaban a su vez en Santo Tomás, cuya doctrina explicaban y seguían. Una confirmación más se encuentra en la larga lista de comentarios a la Suma Teológica. Los "Iesuitae" que aduce nuestro catálogo comentando la Primera Parte, son 22. Se distinguía de la Escuela "Iesuitica", la "Thomistica". En ella figuran los autores dominicos, con su propia interpretación de Santo Tomás y con sus doctrinas características. Para el confeccionador del catálogo la denominación "Thomistica" no significaba simplemente "seguir a Santo Tomás", sino seguir las doctrinas características de la escuela dominicana.

3) Pero junto a la riqueza de información en lo que se refiere a los autores escolásticos de los siglos XVI a XVIII, se nota cierta falta de perspectiva histórica, tanto respecto de la filosofía antigua griega y greco-romana como de la misma filosofía medieval. Poseen, es verdad, los textos básicos griegos y medievales. Platón, Aristóteles, Averroes y Avicena, Alejandro de Alés, San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto. Pero carecen de la erudición y de la visión histórica necesarias para comprender el espíritu de aquellas dos épocas. Son escasos los comentadores antiguos griegos y latinos. Es verdad que en lo que respecta a la Edad Media, el desconocimiento de los autores y comentadores de segundo orden es excusable. Puesto que el descubrimiento de la Edad Media fue realizado en el siglo pasado. Pero la excusa es menor tra-

tándose de la antigüedad greco-romana, que el Renacimiento había descubierto y que había sido objeto, o estaba siéndolo, de estudios abundantes y de un interés tal vez ya excesivo, durante los siglos XVI, XVII y XVIII entre los filósofos e historiadores protestantes. Pero con ello la Universidad de Córdoba no hacía más que continuar en América la actitud de los escolásticos de España, Italia y Francia.

4) En lo que se refiere a los autores contemporáneos no escolásticos, la escasez se acentúa algo más. La información que de ellos poseen parece ser apenas discreta. Entre la clasificación "Philosophia Neoterica" sólo encontramos 5 autores[5]. Faltan figuras de tanto relieve como Francisco Bacon, Spinoza, Leibniz, Hume, y los demás empiristas ingleses de cuyas obras no hallamos mención en el catálogo manuscrito. Tampoco en las obras de los escolásticos que en abundancia poseía la Biblioteca existe, como es sabido, especial preocupación por tales autores. Ello se debe, sin duda ninguna, a que la inmensa mayoría de los escolásticos se sentían totalmente seguros y satisfechos dentro de su propia casa, y no tenían por ello inquietud ni necesidad de mirar hacia los que pensaban de diferente manera, los cuales ya a priori quedaban como excluídos del círculo de la verdadera filosofía.

5) Sobre la influencia extraordinaria que en la escuela filosófica jesuítica ejercían el Doctor Angélico y el Doctor Eximio, nos ofrece un pequeño pero significativo pormenor el primero de los índices del Catálogo manuscrito. Los dos nombres de Suárez y Santo Tomás merecen una excepción, pues son los únicos que se han escrito con especial caligrafía, y especiales títulos entre todos los demás autores.

[5] En el primer Indice se halla también Gassendi: "Petrus Gassendus Philosophia Epicuri, t. 1".

Hallándose, a su vez, entre sí equiparados en este aspecto. En la página 80, al llegar a Suárez el autor del catálogo escribe en una sola línea y con escritura que imita letra de imprenta:

"D[OCTO]R E[XIMIU]S
P[ATE]R FRAN[CIS]CUS SUÁREZ".

Y a continuación figuran las obras completas del Doctor Eximio.

En la página 191 hace el calígrafo la misma excepción y honor a Santo Tomás de Aquino:

"D[OCTO]R A[NGELICU]S
S[ANCTU]S THOMAS DE AQUINO".

A continuación queda en blanco un gran espacio para la lista de las obras del Angélico.

Este pormenor nos da la verdadera tónica de la que el tercer Índice llama "Philosophia Peripathetica Iesuitica", la cual estaba inspirada como en el maestro y doctor propio en Santo Tomás de Aquino, no menos que en el Doctor Eximio; o mejor dicho, en Santo Tomás de Aquino según la interpretación y el espíritu del Doctor Eximio.

Debemos agradecer al autor del catálogo manuscrito de la Biblioteca del Colegio Máximo de Córdoba el trabajo prolijo con que nos ha dejado un monumento de extraordinario valor histórico. Esperamos que sea cuanto antes editado en su integridad, para que pueda estar al alcance de todos los estudiosos. La época o la fecha en que el catálogo fue concluído coincide, según indicamos al principio, con la culminación de la actividad docente y cultural de la Universidad de Córdoba. El colofón de corte jesuítico, cierra con sobria solemnidad el Catálogo, dándonos a la vez el sentido de todo el esfuerzo cultural y misionero

de los jesuítas, que iba a quedar bruscamente interrumpido diez años después:

"Omnia cedant in maiorem Dei Gloriam, V. Mariae Honorem, et Coelitum omnium Laudem. Finitum finit hoc opus die 25 Iulii Anni 1757".

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO VENEZOLANO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

por ISMAEL QUILES, S. J.

El Dr. Juan David García Bacca, conocido filósofo, profesor de la Universidad de Caracas, publicó una *Antología del pensamiento filosófico venezolano (siglos XVII y XVIII)* [1]. Es una contribución valiosa al movimiento de revalorización de la filosofía en la época hispánica americana que se viene observando en estos últimos años. Aquella filosofía que, durante el siglo pasado y en los primeros decenios del presente, se consideraba como carente de interés, sin que nadie se dignara mencionarla (en gran parte porque no se la conocía), va recobrando ahora su puesto propio, merced a estudios recientes sobre las personas y las obras, que demuestran cierta originalidad de pensamiento y, en todo caso, un trabajo serio y disciplinado en el conocimiento y exposición de la filosofía y la teología escolásticas.

En este movimiento podemos citar, ante todo, al R. P. Guillermo Furlong, S. I., quien en la región del Río de la Plata realizó interesantes estudios sobre el tema; nosotros mismos estamos interesados en esta dirección. En Méjico debe nombrarse al Dr. Osvaldo Robles. En Perú al histo-

[1] JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (siglos XVII y XVIII). Introducciones sistemáticas y prólogos históricos. Selección de textos y traducción del latín al castellano (16 x 23; 522 ps.). Biblioteca venezolana de cultura. Colección "Andrés Bello". Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas, 1954.

riador R. P. Vargas Ugarte, S. I. Ahora sumamos a los estudiosos de la filosofía del período hispánico en América, al Dr. Juan David García Bacca, con un aporte de verdadero valor para el conocimiento del pensamiento filosófico venezolano, área no estudiada hasta el presente.

Los autores, cuyos textos se han seleccionado y traducido en la presente Antología, son venezolanos o relacionados con el actual territorio de Venezuela. Por cierta coincidencia, casi todos ellos son franciscanos escotistas: fray Alonso Briceño (1590-1668); fray Agustín de Quevedo y Villegas (s. xviii); fray Tomás Valero (s. xiii); fray Antonio Navarrete; a ellos agrega el selector otro nombre de un laico español, que visitó la tierra venezolana a principios del siglo xviii: Salvador José Mañer.

Las obras estudiadas son teológicas, pero tienen su fundamento metafísico explícito, que a Juan David García Bacca no le ha sido difícil seleccionar. Sólo la de Salvador José Mañer es una miscelánea de temas varios y curiosos.

He aquí los títulos de las diversas obras tratadas en este volumen:

I. — Fray Alonso Briceño. — Prima pars celebriorum controversiarum in Primam Partem Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis Theologorum facile Principis... Matriti... 1638 (vol. I, 738 ps.; vol. II, 565 ps.).

II. — Fray Agustín Quevedo y Villegas. — Opera Theologica. Super librum primum Sententiarum juxta puriorem mentem Subtilis D. Joannis Duns Scoti... Hispali (vol. I, 1752, 630 ps.; vol. II, 1753, 801 ps.; vol. III, 1756, 818 ps.).

III. — Fray Tomás Valero. — Theologia Expositiva in Sacrosanctum Evangelium D.N.J.C. secundum Mattheum... Hispali (vol. I y vol. II, 1755).

IV. — Enciclopedismo e ilustración en Venezuela.

1) Fr. Juan Antonio Navarrete. *Arca de Letras y Teatro Universal* (manuscrito, 1783). (Uno de los 17 volúme-

nes in folio, manuscritos, del que se seleccionan temas varios).

2) Salvador José Mañer, laico, nacido en Cádiz (1676), quien pasó varios años en Venezuela. Regresó a España y murió en 1751. Publicó varios ensayos, entre ellos una polémica con el P. Jerónimo Feijóo.

Para cada uno de estos autores ha preparado G. B. sendos *Prólogos históricos*, en los cuales reúne los datos escasos que, avaramente, nos da la historia. Ésta, en general, no es muy pródiga para con los filósofos de nuestro período hispánico. Por eso es tanto más apreciable toda referencia que sobre ellos pueda concretarse. La figura de fray Alonso Briceño es ya muy conocida entre los que se han ocupado de la historia de la Filosofía mal llamada colonial. En cambio, los nombres de Quevedo y Villegas, Valero y Navarrete no los habíamos visto citados hasta ahora. Esta antología tiene, tratándose de ellos, una originalidad particular.

Tanto en nuestro trabajo sobre fray Alonso de la Vera Cruz como sobre el P. Antonio Rubio nos referimos a la "significación latinoamericana" de la filosofía escolástica en este continente durante la época hispánica. Juan D. García Bacca subraya también este aspecto con testimonios de gran interés histórico. A título de ejemplo recogemos la opinión de uno de los censores de Madrid sobre la obra de fray Agustín Quevedo Villegas, citado por García Bacca en el párrafo titulado *Significación americana de la obra*:

"Los censores de Madrid no pudieron menos de notar el contraste entre lo que de América venía y las obras y ambiente que en España reinaba a la sazón. Y acentuaron, casi insistentemente, con insistencia que tal vez a nosotros, acostumbrados ya al alto nivel intelectual de América y a su riqueza de autóctona producción nos suene a desmesurado elogio, la luz, la revelación, el resplandor de Sabiduría que de las Indias Occidentales (Indias Occiduis) lle-

gaba, con la impresionante presencia de cuatro volúmenes y miles de páginas.

"Oigamos sus desinteresados testimonios: «¿De dónde nos vienen partos y concepciones tan admirables? De la India; y en la India se dice todo ello sin que se extrañe España. Porque preguntado Job: ¿Dónde se halla la sabiduría y en qué lugar está la inteligencia?, muchos serán, los que, aun de mal grado, tendrán que responder: En el cielo nace de la boca del Altísimo; pero en las Indias se cultiva y fomenta. Progresa en las Indias y hasta nosotros llega. Téngase por feliz a la Arabia; pero más felices son las Indias, no porque de ellas venga el oro obrizo, no porque se halle en ella oro y plata, sino porque de allí viene y en ella se encuentra la Sabiduría, por la cual...».

"Salgan, pues, a luz pública lo que va a dar lustre a las Indias y a su autor: en las Indias resplandeció, pues en ellas fue maestro..." (obra citada, ps. 193-194).

Además de los *Prólogos históricos*, el Dr. G. B. ha tomado también sobre sí un concienzudo trabajo, redactando *Introducciones sistemáticas* a cada uno de los autores, con el objeto de preparar al lector para la comprensión de los textos escolásticos, que de suyo resultan poco inteligibles a quienes no están acostumbrados a su terminología y problemática. La finalidad de estas introducciones es, por tanto, muy laudable, y están hechas de asiento. Asimismo, tiene peculiar interés el introductor en mostrar la conexión entre el pensamiento y los problemas de estos escotistas y la filosofía de nuestro tiempo. Ve coincidencia de preocupaciones y aun de espíritu, que trata explicítamente de subrayar:

"Recordemos que el caudal de la filosofía medieval que pasa y aun parte de Escoto y su escuela, es el que, tras más o menos vueltas y meandros, ha llegado, y aun dirigido, la filosofía moderna. Escoto influye poderosamente en el Cardenal Dominico Cayetano; decisivamente en Suárez;

Suárez en Descartes y, por éste, en Espinoza, Leibniz, Kant... y estamos en nuestros días" (p. 13).

Más aún, la vinculación se extiende hasta el horizonte existencialista actual:

"Colocados, pues, en los grandes temas de la filosofía moderna, inclusive en la temática existencialista, y mirando retrospectivamente hacia Briceño, Quevedo Villegas y Valero, la selección quedaba hecha. Temas como esencia y existencia, principio de individuación, unidad, identidad real y formal, concreción, eran, sin más, atraídos por el imán de la filosofía moderna; aún más, el modo como Escoto y los escotistas venezolanos tratan los temas lleva directamente a su planteamiento existencialista" (p. 13).

Nos parece de sumo interés esta conexión de los escotistas venezolanos con el pensamiento de hoy, inclusive con el existencialismo. Nosotros mismos hemos subrayado más de una vez los antecedentes que éste tiene en ciertos temas de la filosofía escolástica, particularmente en Escoto y en Suárez, que han valorizado lo individual y concreto más que la escuela tomista, y se han aproximado a un realismo más completo, suprimiendo ciertas abstracciones y distinciones que no parecen responder a la experiencia real. Sin embargo, creemos que G. B. ha llevado las conexiones lógicas entre el pensamiento de los escotistas venezolanos y la filosofía moderna más allá de lo que la lógica misma exige o permite. Varias de las ilaciones están, a nuestro parecer, desenfocadas, y no pueden responder al auténtico pensamiento de los escolásticos en la época hispánica, que se está analizando. Así, por ejemplo, en la Introducción a Briceño, no podemos comprender la discriminación que hace entre el orden natural y el orden sobrenatural en lo que atañe al planteamiento de la distinción entre esencia y existencia. Según G. B., en un planteamiento puramente filosófico, cual es el que se propondrían Escoto, Ockam, Briceño, Suárez..., en que la metafísica dejaría de ser tra-

tada "como esclava de la teología" no puede admitirse la distinción real entre esencia y existencia; en cambio, S. Tomás, por haberse situado no en el plano puramente filosófico y natural, sino en el sobrenatural y teológico, apoyado en el concepto de creación, se habría visto obligado a afirmar la distinción real (ps. 32-33). Creemos que este problema es enfocado desde el mismo punto de vista por una y otra escuela, influyendo por igual el pensamiento griego y el cristiano. Hasta cierto punto, el concepto de "creación" gravita con más decisión en Escoto y en Suárez que en S. Tomás. Para Suárez, por ejemplo, la verdadera razón de la limitación se halla precisamente en que la existencia es "recibida de otro". No creemos que ningún filósofo escolástico admita la idea propuesta por G. B. de que "la existencia pertenece al orden sobrenatural" (ps. 35-40). Tanto el orden de las esencias como el de la existencia, se halla, para todos los escolásticos, dentro del orden de la naturaleza.

Menos apropiado nos parece todavía el enlace que, en la misma Introducción a Briceño, trata de buscar con el existencialismo extremo de nuestros días (Sartre), atribuyendo a aquél algunos antecedentes lógicos, y aun la afirmación de que la existencia identificada con la esencia realmente, le da a ésta una independencia de la causa primera. Cuando Briceño dice que la esencia, "*salida ya de su inclusión en la eminencia de las causas, y prescindiendo de cualquier otra cosa realmente distinta, tiene eso mismo de no estar bajo el poder de las causas, como es claro por los términos mismos*", no pretende decir que la esencia existente sea en todo independiente de la causa primera, pues supone que la esencia, identificada con la existencia, ha partido eficientemente de aquélla y sigue siendo conservada. El hecho de que la esencia sea de por sí su acto entitativo, su actualidad participal, no indica que se tenga como no-creada, no-producida, no-dependiente, sino que lo que es, lo es por su entidad recibida directamente de Dios, y no

en virtud de otra entidad o actualidad distinta de sí misma. En una palabra, la existencia, que es la propia actualidad, para todos los escotistas y para Suárez, es recibida, creada, dependiente. En consecuencia, no se le puede dar a este texto el sentido que le otorga G. B., haciéndolo coincidir con el de Sartre, para quien la esencia o la existencia llega a "tomar su ser sobre sí, independizarse del Creador, cerrarse sobre sí, recobrarse" (ps. 42-43).

Tampoco nos parece exacta la aproximación entre Briceño y Sartre, en torno de la posibilidad y su fundamento. G. B. ve nada menos que el pensamiento sartriano —la existencia es anterior a la esencia— en los textos de Briceño, quien está repitiendo todo lo contrario. El mismo texto aducido por G. B. no expresa tal idea. Briceño dice:

"*La existencia, antes de que exista, no repugna el que exista; pero negamos que de ello se pueda concluír que la existencia sea formalmente ente posible o en potencia, aunque sea ella lo connotado por la posibilidad de la esencia; porque la no-repugnancia a existir, que sigue al concepto de existencia, no es por modo de acto primero o de potencia contraíble, sino por modo de acto segundo y de forma contrayente. De donde resulta que la existencia, antes de que esté producida, no es esencialmente ente posible, ya que la potencialidad del ser no consiste en una no repugnancia cualquiera a ser, sino en la que es por modo de ente en potencia, en cuanto contraíble por un acto entitativo y existencial, y no por modo de acto último positivo, contrayente a posición la posibilidad de la esencia*" (citado por G. B. en p. 44; correspondiente al art. IV de la *Disputación metafísica sobre la esencia y la existencia*).

Lo que quiere significar Briceño en este texto no es que la posibilidad sea posterior a la existencia ni que la esencia, en cuanto ser posible, esté condicionada por la existencia, sino simplemente que entre el ente posible o en potencia, que es la esencia, y el actual ejercicio de la exis-

tencia, no puede intercalarse una nueva posibilidad, una nueva forma que dé a la esencia el ser posible, o una nueva forma que fuera la posibilidad de la existencia (distinta de la posibilidad de la esencia), "por modo de acto primero o de potencia contraíble". Es cierto que Briceño niega que la no-repugnancia a existir sea un acto primero o potencia contraíble, sino más bien acto segundo y forma contrayente, pero cabe observar que esta "no-repugnancia a existir" no constituye al ente posible simplemente hablando, sino que acompaña tanto al ente posible como al ente actual, porque de ambos se puede decir que no repugna que exista. Esta no-repugnancia a existir acompaña a la existencia como una especie de acto segundo o no contrayente, pero no constituye lo más formal de la posibilidad, la cual consiste en la no-repugnancia a existir junto con la negación del mismo y propio acto segundo de existir, todo lo cual constituye al ser en potencia. Briceño con claridad afirma que el ente posible (la esencia) es anterior a la existencia, y repetidas veces. Véase cómo distingue las dos negaciones del ser en potencia y cómo señala cuál es la característica que constituye al ser en estado de potencia:

"lo posible, en cuanto ser en potencia, importa doble negación: la negación de no-repugnancia a existir, y la negación del mismo y propio acto de existir; de donde resulta que, al sobrevenir la existencia, solamente desaparece la segunda negación, que es la que constituye el ser en estado de potencia, pero no se quita la primera negación de no-repugnancia a existir; ya que lo que formal y propiamente existe, no repugna que exista, lo que es evidentísimo" (*Disputación metafísica sobre la esencia y la existencia creadas*, art. IV, nº 22, en la selección y versión de G. B., p. 94).

Y, a continuación, repite que la esencia, como tal, constituye ya el "ente posible", cuando todavía no existe o no ha recibido el acto de existir:

"O bien la existencia consiste en el actual ejercicio de posición, o que no se distingue del concepto mismo de ente posible, en cuanto posible; lo que es totalmente absurdo, ya que ente en acto y ente en potencia dividen al ente como dos miembros concluyentes y totales" (ibíd., p. 94).

Donde claramente afirma que debemos distinguir, por una parte, la "existencia" como actual ejercicio de la posición y, por otra, el "ente posible" en cuanto posible. Pero la posibilidad se halla en rigor de parte de la esencia, la cual es el ente posible:

"La esencia, en fuerza de su propio concepto, o implica la referencia formal a su posibilidad de existir, o no; si no, luego la esencia, en cuanto esencia, y en cuanto que implica la conexión entre los predicados esenciales, no es formalmente posible respecto de existir; lo que es absurdo, ya que animal racional, en cuanto tal, dice respecto a una existencia potencial o a la no-repugnancia a existir, sin que se interponga otro concepto alguno entre esencia posible y ejercicio actual del existir" (ibíd., p. 94).

Lo que quiere excluír Briceño, es que, entre la posibilidad propia de la esencia y el ejercicio actual de la existencia, se interponga una posibilidad ajena a la esencia y propia sola de la existencia. Por eso afirma que no hay un primer acto de la existencia antes de que esté producida, que la existencia no es ente posible, por cuanto el ente posible es la esencia misma. La repetición de la idea es casi excesiva en Briceño:

La esencia tiene no solamente una aptitud (posibilidad) "fundamental", sino "formal". Las creaturas que nunca han existido tienen posibilidad formal de existir: lo contrario "va contra la mente de todos los teólogos" (ibíd., p. 95); entre la esencia en cuanto quididad de la cosa y el ejercicio actual de la existencia no es posible que se interponga otra forma o cuasi forma, que sería el acto existencial posible (ibíd., p. 96); el ser que pasa de la no-existencia a la exis-

tencia es solamente la esencia, porque la existencia no es la que da tal paso (ibíd.), etc., etc.

Así que en manera alguna nos parece que se pueda atribuír a Briceño la idea de que *la posibilidad no precede a la realidad, sino que la sigue* (p. 44), ni siquiera respecto de la existencia en abstracto considerada. En este punto, Sartre no es hijo, ni natural, en verdadera lógica, de Briceño, como ni de Escoto, ni de Suárez, aun marginando consideraciones a la moral y a la fe.

En consecuencia, no es posible admitir la conclusión de las páginas 46-47:

"En la ontología escotista, y existencialista —en F. Mayron (m. 1325), en Briceño—, la existencia no es posible antes de ser real; y como se identifica con la esencia, el ser real no es posible antes de ser real. La discontinuidad es completa. Y podemos hablar tomando el ejemplo de la física moderna, de *salto óntico*".

El raciocinio nos parece que no concluye. Prescindiendo de la comparación con la física moderna, y de si en ella existen o no esos *saltos* (cosa que todavía es incuestionable), por cierto el argumento sobre Briceño y los escotistas no se puede construír como lo hace G. B. Podríamos decir mejor: la esencia, según los escotistas, es posible antes de ser real; y como se identifica con la existencia, el ser real es posible antes de ser real, y en ese caso no hay salto óntico, sino el paso normal de la posibilidad a la realidad. La posibilidad de la existencia no es otra cosa que la posibilidad de la esencia misma. Éste creemos ser el verdadero pensamiento de Briceño, que no tiene conexión alguna con el existencialismo. Dejando otros textos, nos dirá:

"lo que es ente en potencia, o posible de existir, no es la existencia sino la esencia, ya que la posibilidad connota propiamente la posibilidad de la esencia..." (p. 96).

Y, a mayor abundamiento, nos habla de los ángeles posibles, que no han existido ni existirán nunca, donde la

posibilidad es evidentemente anterior a la existencia actual; y nos dirá que "las creaturas que nunca existirán", tienen su "posibilidad formal de existir", lo que con evidencia niega la consecuencia que quiere sacar G. B., cuando concluye que, según Briceño, *el ser real no es posible antes de ser real.*

Hemos insistido, tal vez demasiado, en este punto, pero, como se trata de un problema central para la dilucidación de una ontología de la existencia, nos ha parecido de importancia aclarar la verdadera posición de Briceño.

Dejamos otros puntos en que podrían hacerse observaciones similares, v.gr. en las ps. 71-73, donde lleva demasiado lejos la facticidad; en la p. 220, en la Introducción a Quevedo y Villegas, a propósito de la conexión entre este autor y Kant y el fundamento de la moralidad de los actos humanos; asimismo, sobre libertad y necesidad en la p. 226; también de la aproximación entre Escoto, Valero y Quevedo y Villegas por una parte, y Kant por otra, que se hace en la Introducción filosófica a Valero (p. 344).

Las introducciones a Navarrete y José Mañer, no entran tanto en puntos doctrinales y se mantienen más en lo histórico. En la del primero se puede apreciar un interesante excursus sobre filosofía del juego.

Por cierto, en las "Introducciones sistemáticas" hay sugerencias interesantes, expuestas con elegante estilo y agudeza de ingenio. Hubiéramos deseado, por nuestra parte, no hallar los puntos de discrepancia consignados, pues la empresa nos resulta simpática. Pero, en gracia a la sinceridad misma, hemos creído convenientes las acotaciones hechas, con lo cual aprovechamos el espíritu mismo del autor, reflejado en el *Plan de la Introducción*, que se abre con la célebre frase de Heráclito: "El combate es el padre de todas las cosas" y, por tanto, para G. B., también de la filosofía. Sin que queramos reducir todo en filosofía a polémica y problematicidad, creemos en la utilidad del intercambio sincero de puntos de vista, en una "polémica" o

"guerra" noble, que debe ser, en frase de G. B., "especialísima guerra sobre especialísimos campos, para obtener una especialísima paz que se llama *paz en la verdad*, o *verdadera paz*" (p. 10).

Demos una breve reseña del material elegido para cada autor. A Briceño se lo disputan, casi con iguales títulos, Chile, su cuna, Lima, donde enseñó y escribió su obra, y Venezuela, tierra en la cual ejerció sus funciones pastorales y murió. Es una de las figuras más notables de la filosofía y teología en la época hispánica americana. Publicó, en dos volúmenes, una obra teológica en la cual intercaló *disertaciones metafísicas*. Título de la obra: *Prima Pars Celebriorum controversiarum in Primum Sententiarum Iohannis Scoti doctoris subtilis, Theologorum facile Principis*. Se publicó en Madrid, en 1638. Briceño nació en 1590. En 1636 florecía como profesor de teología en Lima. En 1644 fue nombrado Obispo de Nicaragua. De allí pasó a Santiago de León y Trujillo, en Venezuela. De su obra precitada ha seleccionado G. B. las disputaciones metafísicas sobre la esencia y existencia creadas, la unidad del ser, identidad y distinción y, en particular, los tipos de distinción real, donde se trata de la distinción escotista modal.

Fray Agustín de Quevedo y Villegas era descendiente de la ilustre familia de los Quevedo Villegas, a la que perteneció el célebre don Francisco de Quevedo. Debió nacer en Coro (Venezuela) a principios del siglo XVIII, pues sus padres se casaron en esa ciudad en 1697. Se ignora la fecha de su muerte. Escribió allí una obra teológica, comentando al Maestro de las Sentencias, según la mente de Escoto:

Opera theologica super librum primum Sententiarum juxta puriorem mentem Subtilis D[octoris] *Joannis Duns Santi*. En cuatro tomos, impresos en Madrid entre 1752 y 1756.

De esta gran obra teológica ha entresacado G. B. algunas discusiones filosóficas, pues es sabido que los teólogos

escolásticos discutían también temas filosóficos en sus obras teológicas: sobre la bienaventuranza de la creatura racional; de la moralidad de los actos humanos; de la bondad y malicia de los actos humanos; de la tercera especie de moralidad, a saber, de la indiferencia; de los actos internos y externos, elícitos e imperados; de la conciencia.

Fray Tomás Valero escribió en Tocuyo (Venezuela) una *Theologia expositiva in sacrosanctum Evangelium Domini Nostri Jesuchristi secundum Matthaeum*, que viene a ser un comentario al Evangelio, pero con método histórico, consignatorio y escolástico o filosófico. La obra imprimióse en Sevilla, en 1755. G. B. nota, oportunamente, lo significativo que es para la cultura venezolana del período hispánico que al mismo tiempo se imprimieran en Sevilla y en la misma imprenta dos obras teológicas de autores venezolanos, a mediados del siglo XVIII. De Valero se han elegido también temas morales: de la ley en general, sobre el precepto de amar al prójimo y sobre la limosna.

Fray Juan Antonio Navarrete fue profesor de artes, filosofía y sagrada teología, doctor teólogo de la Universidad Primada de las Indias de la Isla de Santo Domingo y pertenecía a la Provincia de la Santa Cruz, Caracas. Tomó el hábito franciscano en 1770. Fue natural de Caracas. Debió morir hacia 1814 (ps. 439-440). Dejó un manuscrito de diecisiete volúmenes in folio, con letra menuda y bien cuidada, y observa G. B. que en el volumen séptimo, conservado en la Biblioteca Nacional, se lee:

"Yo no escribo sino para mi utilidad. Quémese todo después de mi muerte, que es así mi voluntad en este asunto; no el hacerme autor o escritor para otros. Navarrete".

El volumen lleva por título: *Arca de letras y teatro universal (1783)*. La obra tenía carácter enciclopédico, respondiendo al siglo XVIII, que en sus últimos decenios fue de enciclopedismo e ilustración. De este volumen séptimo con-

servado ha elegido G. B. algunos fragmentos: una pieza literaria titulada "Historia Peregrina"; otro el "Juego de la paz y de la guerra"; un ingenioso juego de dados titulado "De la rueda de la fortuna"; un "Auto filosófico teológico" con apreciación; y Miscelánea.

Salvador José Mañer, gaditano, visitó el actual territorio de Venezuela a principios del siglo XVIII y, a su regreso a España, se trenzó en discusiones con el "Filósofo Rancio", fray Jerónimo Feijóo. De estas controversias publica un extracto sacado del *Antiteatro crítico*, dirigido contra fray Jerónimo. Tema elegido: "Sobre la voz del pueblo", en breves páginas.

En total, son varios centenares de páginas de textos traducidas del latín, lo cual permite a los lectores que desconocen esta lengua entrar en contacto con el pensamiento filosófico de nuestra época hispánica. Es un aporte valioso. Los fragmentos elegidos, en especial en lo que a Briceño, Quevedo y Villegas y Valero se refiere, muestran la robustez de pensamiento, la garra intelectual de aquellos hombres, a quienes a veces miramos con menos aprecio, porque los consideramos encerrados en sus conventos en el ambiente escolástico y teológico. Pero ha mostrado con acierto G. B. que sus temas son de actualidad.

Por nuestra parte, deseamos terminar con una observación. El estudio de los textos reunidos en este volumen muestra hasta qué punto debemos ser cuidadosos en llamar "decadentes" a los filósofos escolásticos de los siglos XVII y XVIII. Es de notar que los escolásticos de América no se hallaban en situación inferior a los europeos. Ahora bien, nos resulta difícil entender que un autor como Briceño, que sabe enfocar y conducir una discusión sobre el problema de la esencia y existencia, o el de la individuación, con rigor técnico y pensamiento personal, pueda llamarse "decadente". Si es cierto que aquellos escolásticos se ocuparon de otra temática que ahora carece de interés para nosotros,

no es menos cierto que también en la actualidad perdemos a veces tiempo en dilucidar cuestiones que pronto perderán sentido para las generaciones venideras. Tendríamos que inscribir a los autores más nombrados de nuestro tiempo entre los filósofos "decadentes". Lo mismo diríamos de los grandes escolásticos medievales, en cuyos escritos pueden encontrarse cuestiones y aun cavilaciones que ahora nos parecen pueriles. Sin embargo, no eran decadentes, porque el centro de sus preocupaciones eran los problemas vitales del hombre en filosofía y en teología y los sabían estudiar con el rigor científico que entonces estaba en vigencia. Es lo que sucede con los hombres que en América trabajaron dentro de la escolástica. Conocemos en sus obras cuestiones secundarias, inútiles y puras abstracciones. Pero los problemas básicos de la filosofía los tratan a fondo dentro de su propio horizonte. Así no nos atreveremos nunca a llamar decadentes a filósofos y teólogos que han brillado en América, como fray Alonso de la Vera Cruz y el Padre Antonio Rubio, en Méjico; el grupo de teólogos y filósofos de Lima, Cuzco y Sucre; el Padre Miguel de Viñas en Santiago de Chile; y los filósofos y teólogos del centro cultural cordobés en la Argentina. Ahora G. B. ha sacado a luz el grupo venezolano, que, por cierto, no desdice de sus colegas del resto de América. Como hemos mostrado en otra oportunidad, la filosofía escolástica de la época hispánica en América nos permite tomar el pulso a ese período característico de la escolástica de los siglos XVII y XVIII, y ésa sería una de sus interesantes significaciones dentro de la historia de la filosofía en general.

Con la selección de autores venezolanos hecha por el Dr. G. B., aporta Venezuela una contribución de verdadero valor para el estudio de ese período de la cultura en América.

LA LIBERTAD DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA EN LA ÉPOCA COLONIAL

Es tópico con frecuencia explotado, el de la angostura intelectual y el de la servidumbre dogmática, en que se vieron encerrados los cultivadores de las ciencias filosóficas en los tiempos de la colonia.

La gloriosa Universidad de Córdoba recibe sinceros testimonios de veneración por la actividad intelectual desarrollada, en virtud de la cual ejerció durante casi tres siglos la función de corazón y de cerebro de las regiones rioplatenses. Pero junto a elogios que en forma más o menos sincera se le tributan, aparece infaltablemente una restricción en tono lamentativo, que se opone a la gloria de la Universidad cordobesa, de sus estudios filosóficos y de la Compañía de Jesús en particular [1].

Las acusaciones pueden concretarse a tres capítulos, no siempre distinguidos por quienes las formulan, pero que es indispensable discernir para responder con claridad a ellas:

1) Por una parte se lamenta en los filósofos escolásticos de la colonia la subordinación a la dogmática cristiana.

[1] Cfr., por ej., las apreciaciones de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, *Filosofía argentina. Los ideólogos*, Buenos Aires, 1938, p. 18. El libro representa, además, un estudio laudable de un aspecto poco investigado de la historia de nuestra cultura. La misma impresión se recibe en el artículo de Raúl A. Orgaz, *La filosofía en la cultura argentina (Ensayo)*, Santiago del Estero, julio-agosto 1938, p. 124, donde sólo hace resaltar el aspecto negativo de la "Metafísica exangüe de las universidades coloniales". Los ejemplos abundan también en otros autores bien intencionados.

2) Por otra parte, con frecuencia se les acusa de tal servidumbre respecto del sistema escolástico, en que encuadraban sus investigaciones, que se veían obligados a sacrificar la auténtica libertad de investigación y búsqueda de la verdad, a un estrecho y sistemático tradicionalismo.

3) Una de las consecuencias más lamentadas, que se atribuyen a esta doble sujeción, por una parte a la autoridad de la revelación y por otra parte a la autoridad de los jefes de escuela, es el de haber mantenido en continuo divorcio las aulas de los jesuítas con los adelantos científico-filosóficos de los siglos XVII y XVIII.

Aunque no faltan quienes reduzcan a sus justos límites los defectos que estas acusaciones suponen[2], creemos conveniente aportar nuevos testimonios que tamicen debidamente las inculpaciones hechas a la enseñanza filosófica de los tiempos de la colonia. Tales testimonios harán a su vez resaltar el mérito indiscutible de aquellos operarios sinceros e infatigables de nuestra cultura que supieron generalmente estar en sus tiempos a la altura de los adelantos científicos europeos, cuanto les era posible, dadas las enormes dificultades de intercambio cultural entre Europa y América.

Vamos a insistir ante todo en la segunda de las acusaciones: *La sujeción intelectual a los moldes de una escuela filosófica determinada.*

La primera (sobre los límites que debían circunscribir la investigación filosófica de nuestros maestros, quienes abiertamente profesaban no buscar soluciones que estuvieran fuera de los dogmas revelados de la fe y de la moral cristiana) carece de fundamento para todo católico.

Una vez establecida *por vías estrictamente racionales* la existencia de la revelación, sería tan absurdo poner a

[2] Véase por ej. el libro de Horacio J. Novoa Zumarraga: *Las sociedades porteñas y su acción revolucionaria (1810-1837).* Ediciones, Buenos Aires, 1939, ps. 22 y 23.

discusión los dogmas que la revelación misma nos ofrece, como querer comparar la razón humana limitada con la divina infinita.

La razón en este caso debe recoger con respeto lo que Dios le entrega como verdad, como verdad infalible, segura la razón de que no puede haber la más mínima duda acerca de su contenido. Como que tiene motivos más fuertes para admitir dicha verdad —la autoridad divina— que cuantos argumentos de experiencia, de razón o de autoridad humana pueda hallar por sí misma para demostrar la más evidente de las afirmaciones científicas de orden natural.

Era en último término por motivos de orden racional y filosófico, *por un fundamento racional* de la existencia de la verdad revelada y de su infalibilidad, por lo que nuestros filósofos de la colonia justificaban su fe en los dogmas revelados. Posición lógica de todo filósofo católico, más aún, de todo filósofo que en verdad siga hasta sus últimas consecuencias, la dirección que la razón misma le señala.

Respecto de la tercera objeción, que se refiere a la separación, por cierto perniciosa para la escolástica decadente, entre las nuevas orientaciones de la filosofía contemporánea iniciada por Descartes y la enseñanza que se impartía en las aulas de la escolástica, no hicieron nuestros autores más que seguir la corriente general de los estudios escolásticos que reinaba en Europa.

Fue un defecto de táctica en los escolásticos desde mediados del siglo XVII y durante el XVIII no haberse interesado por el nuevo planteamiento de los problemas planteados por los hombres de ciencia de su época. Pero este aspecto, por haber sido común a los escolásticos de Europa y América, excusa la falta de éstos. Sin embargo, es necesario hacer constar, en favor de unos y de otros, que nunca faltaron quienes señalaron la necesidad de un acercamiento

entre las dos corrientes de la filosofía escolástica y no escolástica tanto en Europa como en América.

Que este espíritu no fuera ajeno a nuestros hombres lo confirman figuras como la de Millás[3], Muriel[4], quienes personalmente se interesaron por las nuevas teorías filosóficas e impusieron el mismo espíritu a los estudios de nuestra Universidad.

Vamos por nuestra parte a examinar en uno de los maestros de la colonia a principios del siglo XVIII hasta qué punto coartaba la investigación filosófica de nuestros pensadores la autoridad de los fundadores de escuela.

Nos referimos al *P. Miguel de Viñas*, profesor de Filosofía en la Universidad Real de Santiago de Chile.

Los testimonios los sacamos de su magna obra en tres volúmenes: *Philosophia scholastica*.

El P. Viñas expone en el prólogo, en diversos acápites que denomina *Anteloquia*, sus ideas acerca del argumento de autoridad en filosofía.

Será de gran interés para quienes deseen conocer hasta qué punto, dentro de la escolástica, puso la autoridad de

[3] Ver: Guillermo Furlong, *Los jesuítas y la cultura rioplatense*, Montevideo, 1933. Sobre el P. Millás publicó un artículo el psicólogo P. Fernando M. Palmés S. J., en el cual le atribuye la paternidad de un manuscrito anónimo de fines del 1700. Ese manuscrito participa con tanto vigor de las teorías no escolásticas (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) que el P. Palmés llega a afirmar que su autor "no profesa la doctrina psicológica escolástica, por más que a primera vista parezca a veces acercarse a ella".

Para constatar la información de Millás acerca de los filósofos contemporáneos veamos cuáles son los citados.

"Entre los filósofos por él citados, escribe el P. Palmés, además de los ya mencionados cuéntanse Malebranche, Leibniz, Tournemine, Lipsius, Silvanus, Regis, Collins, Huet, Arnaud, Helvecius, Genovesi, Scarella, Gassendi, Fortunato, De Brescia, Bilfinger; entre los científicos: Haller, Boertaave, Fallisveri, Newton, Boyle, Gravesande, La Peyronie". Fernando M. Palmés, *Las doctrinas cartesianas en el manuscrito anónimo placentino de fines del 700*, "Rivista di Filosofia Neoscolastica", julio 1937, ps. 655 a 684.

[4] Ver: G. Furlong, ob. cit., ps. 71-73.

fundadores de escuela trabas a la razón humana. El primer volumen que sirve para nuestro estudio se halla en la Biblioteca del Colegio del Salvador. Está cuidadosamente impreso en Génova y lleva fecha de 1707. Una inscripción a mano en la portada interna nos anuncia que perteneció a la Universidad de Chile [5].

Veamos ahora el pensamiento del P. Viñas sobre la autoridad de los principales filósofos: Aristóteles, Santo Tomás, Suárez.

Aristóteles.

En el anteloquio 7º traza Viñas un resumen de la historia de la filosofía desde sus comienzos hasta el estagirita. Enumeradas las principales escuelas filosóficas de Grecia, se detiene principalmente en el fundador de la escuela peripatética.

"Como entre las diversas escuelas filosóficas fue principal la peripatética, así su autor Aristóteles fue, y es, sin disputa, el primero de todos los filósofos" (A. 7, nº 10, p. 17).

"Tenemos muchos elogios sobre Aristóteles de los filósofos, los cuales han ensalzado el ingenio de tan grande varón. Entre los antiguos están: Cicerón, Plinio, Lucrecio, Temistio, Averroes, quienes hablaban de Aristóteles, no como de un hombre mortal sino como de un dios de los filósofos, aunque confiesan que él es una creatura. El cual, aunque ha tenido como maestros a Sócrates y a Platón

[5] *Philosophia Scholastica.* — Tribus voluminibus distincta. — Sanctissimae Humanae triadi. — Jesu, Mariae, Josepho. — Sacra. — Pro tribus liberalium artium gradibus. — Ab studiosis facile auspicandis, disposita. — A. Rever. Patre *Michaele de Viñas.* — Arulensi Catalano Societatis Jesú. — In alma. — S. Jacobi regni chilensis universitate — Primario quondam Philosophiae, ac Theologiae Professore — Et Postea Ejusdem Academiae. — Atque collegii Maximi S. Michaelis Archangeli Rectore. — Genuae, MDCIX. — Typis Antolii Casamarae In Platea quinque Lampadum. — Superiorum permissu.

sin embargo les sobrepujó en muchas cosas, hasta el punto que no sólo fue maestro de Alejandro Magno sino de otros grandes filósofos, y mereció llamarse el Preceptor máximo".

"Pero lo que redunda en mayor alabanza de Aristóteles, es el haber tenido por intérpretes de sus escritos a tantos y tan preclaros varones no sólo doctísimos sino también santísimos como son un Santo (sic) Boecio, Santo Tomás, y otros" (A. 7, nº 15, p. 18).

No puede encumbrarse más al fundador de una escuela. Sin embargo, la autoridad de Aristóteles no es admitida sin límites. Veamos hasta qué punto reinaba Aristóteles en las inteligencias de nuestros maestros.

"Pero el filósofo cristiano, prosigue Viñas, no debe admitir los dichos de Aristóteles sin un examen e investigación diligentes a fin de que pueda recibir la verdad y refutar lo falso" (A. 7, p. 16).

"Por lo cual es necesario separar el grano de la paja en los escritos de Aristóteles, esto es, separar la buena doctrina de la mala".

¿Cuál es la norma que Viñas propone para seguir a Aristóteles o apartarse de él? Creemos que nadie le tachará de servil, que nadie exigiría en nuestros días una posición más libre y científica.

"Buscamos la verdad: si la hallamos en los libros de él (Aristóteles) la abrazaremos, pero si él se aparta de la verdad no dudaremos en abandonarlo y refutarlo; en las cosas dudosas nos esforzaremos por explicarlo, en las oscuras por aclararlo y en las demás por interpretarlo" (nº 8, p. 16).

Y copia a continuación el testimonio del ilustre Caramuel, que hace propio: "Hay muchos que se glorían con el nombre de Antiaristóteles; a éstos les disgusta todo lo del peripatético: no soy yo de éstos: en Aristóteles siempre me agrada el ingenio; pero me desagrada siempre su animosidad un tanto injusta contra los filósofos antiguos. De sus

opiniones ni me agradan ni me desagradan todas, ya que muchas se prueban con muy fuertes argumentos y otras con muy leves... Sólo busco la verdad, amo la veracidad; si Aristóteles la sigue y si seguida la mantiene, estoy con él".

Y prosigue Viñas: "Como Aristóteles decía de su maestro Platón: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, por lo mismo nos da derecho a todos a que digan: Amicus Aristóteles, sed magis amica veritas" (A. 7, nº 9, p. 17).

Creemos que para nuestros autores no ejercía Aristóteles el despotismo intelectual de que nos hablan algunos críticos modernos.

Santo Tomás de Aquino.

¿Se puede hablar de trabas intelectuales impuestas por la mayor autoridad en las aulas escolásticas de Santo Tomás de Aquino?

La admiración del profesor de la Universidad chilena hacia el Ángel de las escuelas parece ilimitada. Las alabanzas que le tributa en el anteloquio 9º tienen el aire pomposo y exagerado de la época.

Comienza nuestro autor con el siguiente exabrupto:

"Pero qué diré de ti ¡Oh angélico Tomás! Porque una vez pronunciado tu nombre, cuanto añada a la cláusula podrá parecer absurdo... ¿Con qué pregón te predicaré? ¡Oh gloria de los Predicadores! ¿Con qué elogios ensalzaré tu sabiduría y tu santidad? ¡Oh santísimo entre los santos y sapientísimo entre los sabios! Diré con Lucano: Aunque Dios me diera cien bocas para alabarte con sus lenguas y aunque me diese el mismo Elicón no me daría un ingenio capaz de alabarte" (A. 9, nº 1, p. 21).

Siguen a continuación citas de poetas, mezcladas con testimonios de los Sumos Pontífices y textos de las Sagradas Escrituras, aplicadas a Santo Tomás.

Sin embargo, veamos hasta qué punto puede tal autoridad ser ilimitada.

En el anteloquio 12º trata de los autores que sigue y debe seguir la escuela de la Compañía de Jesús. Después de haber hablado del Doctor Eximio, se refiere a Santo Tomás. Él es *Doctor oficial* en nuestras escuelas. Para ello cita las palabras del Epítome del Instituto de la Compañía, que acababa de publicarse entonces por orden del P. Tirso González, General de la Orden: *Este Doctor (Santo Tomás) debe ser tenido por los nuestros como propio*...

Lo cual no impone una obligación de seguir al Santo Doctor en todas las cosas puesto que el mismo Epítome añade en el nº 2: *Hablen siempre con honor de Santo Tomás, aun cuando se separen de él.*

Y con más precisión deduce el P. Viñas los casos en que no hay obligación de seguir al Doctor Angélico: *Acerca de la Concepción de la B. V. María y de la solemnidad de los votos sigan la opinión común (opuesta a Santo Tomás): y en las otras cosas no se tengan por tan estrictamente atados a Santo Tomás, que en nada les sea lícito separarse, principalmente en cuestiones puramente filosóficas; o en las que pertenecen a las Sagradas Escrituras y Cánones y donde la opinión del Santo Doctor fuere ambigua (Epítome* 6, citado por Viñas: A. 12, nº 5, p. 37).

A estas normas se va a sujetar el P. Viñas en sus estudios y en sus escritos. Por una parte va a seguir a Santo Tomás como a propio Maestro: esto equivale a hacer suyas las líneas fundamentales del sistema filosófico de Santo Tomás; pero no se contenta con eso: muestra en toda su obra la inclinación a seguirlo, aun en los pormenores, con admiración y cariño. ¿Quiere esto decir que admita ciegamente sus afirmaciones? De ningún modo. No ha jurado por la palabra Santo Tomás: *in Sancti Doctoris verba non juravimus* (p. 38). La explicación de esto nos la da luego (A. 14, nos. 1 y ss.) al decirnos que la infalibilidad es propia

de Dios, y que ningún mortal, por sabio o santo que sea, puede merecer a ciegas nuestra fe.

No se puede pedir una norma de tomismo más racional, más prudente y conforme con la sana y justa libertad de la inteligencia en su investigación de la verdad. Coincide con las normas trazadas desde un principio en las Constituciones y en el Instituto de la Compañía, las cuales a su vez coinciden con las normas dictadas en estos últimos años por la Iglesia, la cual al recomendar las doctrinas del Doctor Angélico, jamás ha pretendido imponer a los sabios católicos trabas que coarten la justa libertad de espíritu y el progreso de la investigación filosófica [6].

Por eso, Viñas reclama para sí con toda justicia el título de *tomista* (A. 13, nos. 7-10, ps. 38-9).

El Doctor Eximio.

Réstanos ver qué autoridad merecía a nuestro filósofo la figura que reinaba sin disputa con mayor soberanía a principios del s. XVIII en las aulas de la Compañía de Jesús: Suárez.

Tanto en teología como en filosofía la obra gigantesca de Suárez se impuso desde el primer momento, no sólo entre los escolásticos sino también entre los no escolásticos. Como el primero y el más genial discípulo de Santo Tomás perfeccionó en puntos capitales la síntesis escolástica. Sobre todo en la Compañía era tenida sin disputa su autoridad

[6] Veamos cómo coincide la actitud del P. Viñas con el más reciente documento pontificio sobre este punto: "Por lo cual llevad vuestro ánimo lleno de amor y afición hacia Santo Tomás..., abrazad con gusto cuanto pertenece *manifiestamente* a su doctrina, y con seguridad puede tenerse *como principal* en ella... Al recomendar la doctrina de Santo Tomás *no se suprime el estímulo en la investigación y difusión de la verdad*, sino más bien se excita y dirige". Exhortación de S. S. Pío XI a los seminaristas de Roma, el día 24 de junio de 1939. Acta Apostolicae Sedis XXXI (Ser. II, vol. VI), nº 8, ps. 246 y 247. Hemos traducido el texto latino. El subrayado es nuestro.

como la primera después de Santo Tomás, y en los puntos en que el Santo no se pronuncia con claridad era la interpretación suarista la más aceptada, pues nadie como el genio a la vez vasto y profundo de Suárez penetró tan adentro en los escritos y en la mente del Angélico.

Nada extraño que el P. Viñas se deshaga en alabanzas del Doctor Eximio. El anteloquio 12 lo dedica expresamente "al aclamadísimo, Eximio y Pío Doctor Padre Francisco Suárez, fundador de la doctrina suarista". No menos de cinco páginas repletas de textos de Sumos Pontífices, teólogos y filósofos en alabanza de Suárez acumula el P. Viñas. Todos aclaman al Doctor Eximio, como un prodigio no superado en filosofía y teología, y como el primero y mejor intérprete de la doctrina tomista. Por si estos testimonios no bastaren, acumula en el siguiente Anteloquio 13 nuevos testimonios pontificios, sobre la excelencia, ortodoxia, seguridad y eficacia de las doctrinas de la Compañía, que en gran parte redundan en alabanza del primero de sus filósofos y teólogos, Suárez.

A pesar de tantas alabanzas y de tan superior estima, no es para el P. Miguel de Viñas la autoridad de Suárez un criterio de verdad.

"Nos profesamos discípulos del Primero entre los nuestros y gloriosísimo Maestro y Doctor Eximio, tanto en Filosofía como en Teología, siguiendo sus opiniones no *precisamente por ser suyas, sino porque las juzgamos verdaderas*, manifestando *en las que alguna vez no abrazamos*, cuánto nos agradan las demás que defendemos (A. 12, nº 2, p. 36).

Como se ve, no sigue a Suárez por ser Suárez, sino porque halla en él la verdad; por eso, si alguna vez no la halla, se aparta, con todo respeto, del maestro. Y como por apartarse en algunos puntos de la doctrina de Santo Tomás no creía que dejaba de ser tomista; tampoco ahora piensa dejar de ser suarista: "Así, pues, disentir algunas

veces del Eximio Doctor, no es contra su fama, *o intención*, o contra el aplauso y admiración por su doctrina" (A. 12, nº 3, p. 37).

"De seguir algunos autores bajo juramento".

Por si no fuere explícito el P. Viñas al tratar de cada caso en particular, considera ahora el caso general de aquellos que se obligan con juramento, o cosa equivalente, a seguir las doctrinas de un autor determinado.

Viñas no puede tolerar esas trabas injustamente puestas a la razón y dignidad humanas, y para protestar le dedica un extenso *Anteloquium*. Es el 14º.

En seis páginas condensa, como es su costumbre, los testimonios mas fehacientes contra esa manera de proceder.

Comienza por aducir testimonios de las mismas escuelas que imponían bajo juramento un autor determinado.

Extractemos el de un escotista, Alfonso de Castro: "Confieso, trascribe Viñas, que no puedo cohibir la ira, cuando veo a algunos tan adictos a los escritos de otros hombres, que juzguen como pecado el apartarse de sus opiniones aun en una cosa pequeña. Pues quiere recibir los escritos de los hombres como oráculos de los Dioses y exhibirles a aquéllos el honor que sólo a las Sagradas Escrituras es debido. No hemos jurado por la palabra de un hombre, sino por la palabra de un Dios. Yo juzgo que es muy miserable servidumbre recibir de tal manera opiniones humanas que no sea lícito apartarse de ellas: servidumbre que sufren los que se sujetan a los dichos de Santo Tomás o Escoto u Ockam, de tal manera que de las opiniones de aquellos por quienes parecen haber jurado reciban el nombre, unos de tomistas, otros de escotistas, otros de ockamistas. Pablo mandó ciertamente someter nuestra inteligencia pero en

obsequio de Cristo y no en obsequio de un hombre" (A. 14, nº 4, p. 40).

Viñas aduce luego el testimonio de un insigne tomista dominicano, el maestro Melchor Cano, quien escribe de su maestro Victoria: "Recuerdo que mi profesor, cuando comenzó a exponernos la 2a 2ae, nos dijo: que debíamos en tanto estimar la opinión de Santo Tomás que si no tuviésemos otra razón mejor, debería bastar la autoridad de tan Santísimo y Doctísimo varón; pero luego nos avisaba que las palabras y razones de tan gran Doctor no debían ser recibidas sin examen y selección; más aún, si alguna cosa menos sólida y menos probable dijere, debíamos imitar su modestia y su industria, porque él, ni negaba la fe de los pasados que tienen la aprobación de la antigüedad ni tampoco admitía sus opiniones cuando la razón les era contraria" (nº 5, p. 41).

Siguen luego textos de San Agustín y de Santo Tomás y de otros escolásticos que confirman el mismo punto de vista. No omite, por cierto, el conocido de Santo Tomás: El argumento de autoridad que se funda en la razón humana es el más débil en filosofía.

Veamos por fin cuál es la interpretación que nos ofrece de las recomendaciones pontificias de San Agustín y de Santo Tomás. "De lo dicho infiere que cuando Alejandro XVII... dijo: «*Las opiniones de Santo Tomás como las de San Agustín son inconcusas y segurísimas*», hablaba de aquellas opiniones que se refieren a las cuestiones católicas y dogmáticas y que son admitidas por todos los católicos, porque el Sumo Pontífice no declaró ni mucho menos definió como infalibles todas las opiniones o doctrinas de Santo Tomás y de San Agustín, en cosas naturales y puramente filosóficas o en las probables, que fueran tan inconcusas y segurísimas que las opiniones de otros doctores carezcan de esta aprobación, como algunos entendieron erróneamente" (nº 10, p. 42).

Para no alargarnos demasiado pasemos a la conclusión que al final de su anteloquio establece el P. Viñas: "Por lo cual debemos abrazar la verdad antes que la autoridad; sobre todo en cosas naturales y filosóficas, debemos buscar, investigar y seguir, más que la autoridad, la verdad" (nº 18, p. 45).

Añadamos un texto famoso de Ambrosio Catharino, uno de los más célebres teólogos del Concilio de Trento: "más bien aquél impugna la doctrina de Santo Tomás que tan pertinazmente se atiene a él que lo defiende en todo y por la más mínima i".

Sin embargo, está lejos el P. Viñas de entrar en la palestra filosófica con espíritu revolucionario, que peca por el extremo de rechazar la autoridad, y lo antiguo por ser antiguo. En el anteloquio 15º nos dice cómo han de ser a la vez venerados los autores antiguos y no despreciados los modernos.

Tal ha sido el ejemplo que el mismo Viñas aduce de los grandes maestros de la Escolástica, San Agustín, Santo Tomás, Suárez, y por ello no puede aprobar "el que no haya faltado en todos los tiempos quienes calumnien a los autores que por hallar nuevas verdades, abandonan a los antiguos. Tal género de quejas soportaron todos los antiguos filósofos acusados de innovadores: Sócrates, Platón, Aristóteles, Teofrasto... La misma acusación sufrieron doctores insignes como Suárez, Escoto, Santo Tomás, San Buenaventura, San Agustín; por lo cual tales censuras deben ser despreciadas por que no son un deshonor sino una gran honra de los escritores y un sello insigne de su gloria" (A. 15, nº 9, p. 48).

Como ven nuestros lectores, la inteligencia de nuestro filósofo y de su espíritu de investigación no aparece sujeta por los garfios terribles de una autoridad intolerante, que le cerrase la legítima investigación de la verdad. Él, que tuvo un empeño especial en consultar tanto los autores

antiguos como modernos, no sólo en América sino en Europa, como lo atestigua el anteloquio 2º, al excusar por esta razón su lentitud en escribir, quiso también poner de su parte la investigación personal de los problemas, y añadir sus propias conclusiones. "Cosas nuevas, nos dice, y antiguas, expondré en este curso filosófico, con el favor de Dios. Esto es: opiniones propias y ajenas: el que sólo propone cosas ajenas y antiguas en vano se gloría de su título de doctor o de maestro; el que sólo propone novedades, cae en soberbia".

ÍNDICE DE NOMBRES

Se terminó de imprimir
en setiembre de 1989,
en Talleres Gráficos SEGUNDA EDICIÓN,
General Fructuoso Rivera nº 1066, Buenos Aires.



Buena parte del material recogido en este volumen fue elaborado en los años 1949-1950, mientras estaba desarrollando sendos semestres sobre el existencialismo en la Universidad de Georgetown, Washington, D.C. USA, como profesor invitado.

Tenía también entonces la inquietud de completar mi información sobre la historia de la filosofía escolástica, y aproveché el tiempo libre para trabajar con los ricos materiales de la Biblioteca del Congreso de Washington.

Pronto fueron apareciendo, junto a los elementos de la escolástica europea, interesantes obras sobre la filosofía latinoamericana, especialmente en la sección hispánica.

De este manera, reuní cierta información sobre la historia e historiografía de la escolástica en general y sobre sus características en Iberoamérica en los siglos XVI, XVII y XVIII.

El renacimiento español de la escolástica fue trasladado, desde los comienzos del descubrimiento, al Nuevo Mundo, junto con los demás esplendores de la cultura hispánica de la época, realizándose una original simbiosis con las culturas precolombinas.

En todos los casos hemos podido comprobar que fue intensa la labor de la enseñanza filosófica y que nunca faltaron autores de obras impresas y de manuscritos que motivaron la libertad de opinión filosófica y el interés por estar informados sobre los últimos progresos de la filosofía y la ciencia en Europa.

(De la Presentación)